

School of Theology at Claremont



1001 1370785

KRAETZSCHMAR

DIE BUNDES-VORSTELLUNG

B3
1199
C6
K7

GERMAN



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

CG
K7

Paul

Die Bundesvorstellung

im

Alten Testament.

I. Teil: Der Bund auf profanem Gebiete.

Inaugural-Dissertation,

welche samt den beigefügten Thesen

zur

Erlangung der Würde eines Licentiaten der Theologie
sowie der *venia docendi*

mit

Genehmigung der Hochwürdigen Theologischen Facultät zu Marburg

am 20. Oktober 1894, Vorm. 11 Uhr, in der Aula der Universität

öffentlich verteidigen wird

Richard Kraetzschmar,

Dr. phil.

Opponenten:

Herr Lic. theol. Bernhard Bess, Privatdozent an der Universität Marburg,

Herr Lic. theol. G. A. Deissmann, Privatdozent an der Universität Marburg.

M a r b u r g.

Universitäts-Buchdruckerei (R. Friedrich).

1894.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Meinem Vater

zur

Feier seines 40jährigen Amtsjubiläums

in treuer Liebe gewidmet.

A 2715

Einleitung.

Eine zusammenhängende Untersuchung über die Bundesvorstellung im Alten Testamente bedarf wohl nicht erst einer ausführlichen Rechtfertigung. Nachdem sie durch die neuere Kritik aus der zentralen Stellung, die sie bei der traditionell gewordenen Behandlung der Biblischen Theologie einnahm, gedrängt worden ist, zeigt sich eine merkwürdige Unsicherheit über ihre Bedeutung und die Stellung, die man ihr in der israelitischen Religionsgeschichte einräumen soll. Während man sich früher bei der Annahme begnügte, dass bereits von den ältesten Zeiten her das Verhältnis Jahwes zu seinem Volke infolge einer göttlichen Willensäußerung am Sinai die Gestalt eines Bundes gehabt habe, ist durch die Kritik, neuerdings besonders durch Wellhausen¹⁾ und Stade²⁾, die Behauptung vertreten worden, dass die Bundesvorstellung sich erst im Laufe der Zeit unter dem Einflusse des Prophetismus aus einfacheren, naiveren Vorstellungen über das Verhältnis zu Jahwe heraus entwickelt habe, ja dass sie erst in der Zeit kurz vor dem Exil aufgekommen sei. Damit gewannen die Fragen nach der Grundbedeutung von בְּרִית, nach Ursprung, Alter und Bedeutung der Bundesvorstellung, die bisher nur beiläufig und summarisch in Kommentaren, Wörterbüchern und Biblischen Theologien abgehandelt waren, eine erhöhte Wichtigkeit und

1) Wellhausen, Geschichte Israels, B. I, S. 434 f. Anm.; jetzt Prolegomena zur Gesch. Isr., 3. Ausg., S. 436 f.

2) Stade in seiner Rezension von Bredenkamp, Gesetz und Propheten: Theol. Littz. 1882, S. 244.

neue Anregung, vergl. besonders die Erörterung des Streitpunktes bei König ¹⁾ sowie die Aufsatzreihe von Valet on jr. ²⁾. Indes ist auch die letztere, eingehendere Untersuchung nicht über Ansätze zu einem richtigen Verständnis hinausgekommen und lässt ein geschlossenes Gesamtbild des geschichtlichen Entwicklungsganges von ברית vermissen.

Auszugehen ist zunächst von der Bestimmung der Grundbedeutung des hebräischen Ausdrucks für Bund, ברית. Gerade hier ist das Schwanken der Ansichten besonders stark. Überblickt man den Sprachgebrauch, so begreift man es beim ersten Zusehen wohl, denn ברית kommt in den mannigfaltigsten, ja in scheinbar heterogenen Verbindungen vor. Es ist das ein Beweis dafür, dass dieser Begriff für die Israeliten von grosser Bedeutung gewesen ist, denn nur Begriffe, welche viel gebraucht werden und mit denen sich der Geist viel beschäftigt, können solche Wandelungen durchleben.

Dass mit der Bedeutung „Bund“ bei weitem nicht an allen Stellen auszukommen ist, hat man schon lange erkannt. ³⁾ Für das Wesen des Bundes ist der Begriff der Wechselseitigkeit der Beziehungen bestimmend, beide Parteien geben und erhalten. Nun kommt aber ברית auch in Verbindungen vor, wo nur die eine Partei Verpflichtungen übernimmt, die andere lediglich empfängt, es wird sogar an Stellen gebraucht, wo es zweifellos „Bestimmung, Gesetz“ bedeutet. Hier von »einseitigen Bünden« zu reden vermag nur eine Schriftauslegung, die ihren Voraussetzungen zu liebe zu allem fähig ist.

1) König, Der Offenbarungsbegriff des Alten Testaments, B. II, S. 338 ff.

2) Valet on jr. in *ZatW* XII (»Bedeutung und Stellung des Wortes ברית im Priestercodex« S. 1 ff.; »Das Wort ברית in den jehovistischen und deuteronomischen Stücken des Hexateuchs sowie in den verwandten historischen Büchern« S. 224 ff.) und XIII (»Das Wort ברית bei den Propheten und in den Ketubim. — Resultate« S. 245 ff.). S. auch Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, S. 24 f. 294 ff.

3) Wenn trotzdem auch in dieser Abhandlung das Wort „Bund“ für Berith des öfteren gebraucht wird, so hat dies lediglich den Zweck, eine allzu häufige Wiederholung des Ausdrucks Berith zu vermeiden.

Je mehr man sich dieser Schwierigkeiten bewusst wurde, um so mehr wurde Berith zu einer crux für die Übersetzer. Es ist lehrreich, z. B. die Genesisübersetzung von Kautzsch-Socin¹⁾ daraufhin einmal anzusehen. Welche Fülle von Worten und Wendungen, um diesem einen Ausdruck gerecht zu werden! Und doch — gewinnt man bei aller Verschiedenheit der gewählten Übersetzungen daraus wirklich ein annähernd einheitliches und klares Bild? Es giebt im Grossen und Ganzen zwei Ansichten über die ursprüngliche Bedeutung und weitere Entwicklung von ברית. Die herkömmliche und auch jetzt noch von den meisten vertretene Ansicht ist: dass es ursprünglich ‚Bund‘ bedeute, »ein auf Wechselseitigkeit gestelltes Verhältniss, welches zwei Gleichstehende eingehen oder womit der Höherstehende dem Niederen entgegenkommt«²⁾, und dass es erst sekundär die Bedeutung ‚Bestimmung, Gesetz‘ erhalten habe. Dieser Ansicht sind, abgesehen von dem soeben zitierten Franz Delitzsch sowie allen älteren Auslegern, Gesenius³⁾, Dillmann⁴⁾, H. Schultz⁵⁾, Öhler⁶⁾, Well-

1) Kautzsch und Socin, Die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften übersetzt, 2. Aufl., s. bes. S. 12 Anm. 28: »Obige Übersetzung — [zu Gen. 6₁₈, wo sie יהקמתי את בריתי אהך wiedergeben durch: für dich aber geht mein Wille dahin, dass ...] — ist ein äusserster Notbehelf, um den eigentlichen Sinn des hebr. ברית in Ermangelung eines entsprechenden deutschen Wortes einigermaßen verständlich zu machen. Darnach kann, was im Voraus bemerkt sein mag, nicht davon die Rede sein, dass ברית überall mit demselben Ausdruck wiederzugeben wäre.«

2) So Franz Delitzsch, Neuer Commentar über die Genesis [5. Auflage], S. 172; vergl. auch Comm. zum Briefe an die Hebräer, S. 302 f.

3) Gesenius, Thesaurus philol. crit. linguae Hebr. et Chald. V. T., 2. ed., S. 237.

4) Dillmann in Schenkels Bibel-Lexikon unter ‚Bund‘, B. I, S. 489.

5) H. Schultz, Alttestamentliche Theologie, 4. Ausg., S. 401 ff.

6) Öhler in Herzogs Real-Encyclopädie, 2. Ausg., B. XV unter Testament^c.

hausen¹⁾, Guthe²⁾, Bredenkamp³⁾, König⁴⁾, Cremer⁵⁾ und andere. Der Übergang aus der ersten in die zweite Bedeutung wird dabei in doppelter Weise vorgestellt: entweder direkt aus ‚Bund‘ zunächst ‚Bundesbedingung‘ und dann weiterhin, indem diese ihrem Wesen nach Festsetzung, Bestimmung ist, allgemein ‚Bestimmung‘ — dies die übliche Ableitung. Oder aber, indem man ausgeht von der Entstehung von Recht und Gesetz bei den Hebräern überhaupt, bei denen dasselbe zurückzuführen sei auf einen Bund, der zwischen dem, welcher das Gesetz giebt, und demjenigen, für den es gelten soll, abgeschlossen wird. So Wellhausen (l. c.): »Die alten Hebräer hatten für Gesetz keine andere Vorstellung und keine andere Bezeichnung als die des Vertrages. Ein Gesetz wurde nur dadurch rechtskräftig, dass diejenigen denen es galt sich verpflichteten es zu halten. So geschieht es Exod. 24, 3-8, so 2. Reg. 23, 1-3, so noch Hier. 34, 8 sqq. — gerade so wie bei den alten Arabern. Daher auch die Bezeichnung Sepher Berith sowol für das jehovistische als auch für das deuteronomische Gesetz buch.« In dieser Ableitung ist ihm Smend⁶⁾ gefolgt, während Cremer⁷⁾ eine vermittelnde Stellung einzunehmen sucht. — Die andere, zu der eben besprochenen in geradem Gegensatz stehende Ansicht geht davon aus, dass Berith von Haus aus die Bedeutung ‚Satzung, Entscheidung, Bestimmung‘ habe und erst abgeleitet zu der Bedeutung ‚Bund, Vertrag‘ gekommen sei, insofern »eine statutarische Festsetzung ein gegenseitiges Verhältnis und Verhalten ordnet«; letztere Bedeutung stellt also einen speziellen Fall der ersteren dar. Im Anschlusse an David Schulz⁸⁾, der zuerst für διαθηκη die Grundbedeutung

1) Wellh., Prol.³, S. 437.

2) Guthe, De foederis notione Jeremiana, S. 8 f.

3) Bredenkamp, Gesetz und Propheten, S. 22.

4) König, Offb. II, S. 338 ff.; Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte, S. 84 f.

5) Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität, 7. Aufl., unter διαθηκη.

6) Smend, Relg., S. 295.

7) Cremer; Nt. Gräc.⁷, S. 894.

8) D. Schulz, Der Brief an die Hebräer 1818, S. 201 f. Anm.

„Stiftung“ festgestellt hat, hat v. Hofmann¹⁾ auch für ברית den Begriff der einseitigen Bestimmung als den ursprünglichen angenommen und diese Anschauung zu weiterer Geltung gebracht; es sind ihm darin gefolgt: Mühlau-Volck²⁾, Friedrich Delitzsch³⁾, v. Orelli⁴⁾, Cheyne⁵⁾, Strack⁶⁾, Siegfried-Stade⁷⁾, Nowack⁸⁾.

Beide Erklärungen erkennen also an, dass ברית in sich die beiden Bedeutungen „Bund“ und „Bestimmung“ vereinigt, und versuchen, die eine aus der anderen herzuleiten. Wohl ist es im allgemeinen in dem Falle, dass einem Worte zwei verschiedene Bedeutungen anhaften, das Nächstliegende, die eine auf die andere zurückzuführen. Aber gerade in unserem Falle stossen wir hierbei auf erhebliche Schwierigkeiten. Für „Bund“ ist der Begriff der Wechselseitigkeit, für „Bestimmung“ der der Einseitigkeit so charakteristisch, dass ein Übergang nicht leicht vorstellbar ist. Dass es damit nicht ganz so einfach steht, erhellt schon aus der Thatsache, dass zwei einander so widersprechende, ja sich gegenseitig ausschliessende Ansichten⁹⁾ wie die oben erwähnten neben einander bestehen.

Wir legen darum bei unserer Untersuchung keinen der erwähnten Erklärungsversuche zu Grunde, prüfen vielmehr, ob sich einer derselben bestätigt, lassen dabei aber auch eine

1) v. Hofmann, Weissagung und Erfüllung im alten und im neuen Testamente, B. I, S. 138; Der Schriftbeweis, B. I, S. 414 f.

2) Mühlau-Volck in Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch unter ברית.

3) Friedr. Delitzsch, The Hebrew Language viewed in the light of Assyrian research, S. 49.

4) v. Orelli, Die Propheten Jesaja und Jeremia, S. 257 Anm.

5) Cheyne, The prophecies of Isaiah, 3. ed., B. I, S. 267 Anm.; B. II, S. 162.

6) Strack, Kurzgefasster Kommentar zu den hl. Schr. A. und N. Test., B. I, S. 23.

7) Siegfried-Stade, Hebräisches Wörterbuch unter ברית.

8) Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäologie, B. I, S. 358 f. Anm.

9) Vergl. Mühlau-Volck, l. c., einerseits, König, Hauptprobl., S. 85 andererseits!

dritte Möglichkeit nicht ausser Auge, dass beide Bedeutungen erst aus einer dritten abgeleitet sind. Die Frage nach der Etymologie bleibt zunächst beiseite ¹⁾, da der Weg vom Sprachgebrauche zur Etymologie sicherer ist und weniger zu Irrungen verleitet als der umgekehrte.

Die einzige Voraussetzung, die wir machen, ist, dass בְּרִית ehe es auf religiösem Gebiete, also in Bezug auf Verhältnisse zwischen Gott und Mensch gebraucht wurde, auf profanem Boden heimisch gewesen und erst von hier aus auf jenes Gebiet übertragen ist. Diese Voraussetzung ist aber so allgemein zugestanden und so selbstverständlich, dass sie eines Beweises nicht erst bedarf, ist dies doch der Entwicklungsgang aller religiösen Begriffe. Danach richtet sich der Gang der Untersuchung, indem im ersten Teile von dem Bunde auf profanem Gebiete zu handeln ist, ehe zur Betrachtung der Bundesvorstellung auf religiösem Gebiete fortgeschritten wird. Die Beziehung auf das praktische Leben der Israeliten ist hier nicht nur berechtigt, sondern zum richtigen Verständnisse des Ganzen geradezu geboten. Überhaupt gewinnt erst dadurch sowie durch Heranziehung der entsprechenden Vorstellungen und Gebräuche anderer, namentlich verwandter Völker, die Betrachtung des Alten Testaments für uns die Anschaulichkeit und Lebendigkeit, die ihr leider so lange Zeit hindurch verloren gegangen war.

Die Arbeit soll sich aber nicht darauf beschränken, die Stellen, an denen בְּרִית vorkommt, zusammenzutragen und exegetisch zu erörtern, sie will mehr bieten als eine blosse Darlegung des Sprachgebrauchs von בְּרִית. Das Hauptaugenmerk ist vielmehr darauf gerichtet, darzulegen, wie stufenweise und logisch fortschreitend, in einer den Wandelungen, welche die religiösen Vorstellungen der Israeliten im Laufe der Zeit erfahren haben, durchaus adäquaten Weise der Begriff der בְּרִית auf religiösem Gebiete sich allmählich weitergebildet und zur herrschenden Darstellung des Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel, ja der gesamten jüdischen Religion entwickelt hat. Es gilt, die einzelnen Fäden aufzusuchen, und, soweit dies bei

1) S. darüber Anhang 1.

dem vorliegenden Materiale möglich ist, nachzuspüren, wie sie allmählich mit einander verwoben wurden zu jenem kunstvollen Gebilde der Bundesvorstellung, wie es uns in dem theologischen Systeme des Priesterkodex sowie in dem religiösen Bewusstsein der jüdischen Gemeinde entgegentritt. Nur so lässt sich mit Sicherheit eine Antwort auf die Frage gewinnen, wann diese Vorstellung herrschend geworden ist, nur so gelangt man zu einer rechten Würdigung des in ihr liegenden religiösen Gehaltes.

Erster Teil.

Der Bund auf profanem Gebiete.

I. Als Ausgangspunkt diene Gen. 31^{44 ff.}, die Erzählung von der Bundschliessung zwischen Jakob und Laban. Jakob ist mit seinen beiden Weibern vor Laban geflohen, dieser hat ihn auf dem Gebirge Gilead erreicht und macht ihm hier das Anerbieten: „Nun wohlan, ich und du wollen zusammen einen Bund schliessen!“ Es folgt die ins Einzelne gehende Erzählung des Bundesschlusses. — Dieses Stück wird einstimmig dem jehovistischen Geschichtswerke zugeschrieben; auch über den zusammengearbeiteten Charakter ist man sich einig, nur über die Zuweisung der einzelnen Verse an J, E oder R gehen die Meinungen einigermassen auseinander ¹⁾. Deutlich liegen vv. 50 und 51 ff. zwei verschiedenartige Angaben über den Inhalt der Bundesverpflichtungen vor, die schwerlich derselben Quellschrift angehört haben können: nach v. 50 übernimmt Jakob allein Verpflichtungen, und zwar die, Labans Töchter, seine Weiber, gut behandeln und keine weiteren Frauen zu ihnen hinzunehmen zu wollen; vv. 51 ff. besteht das gegenseitige

1) Nach Wellh., Die Composition des Hexateuch, 2. Druck, S. 42 ff. sind: vv. 45. 51–54 = E; 46. 48^a. 50^a = J (die nicht angeführten Verse sind nicht ursprünglich); Dillmann, Die Genesis, 6. Aufl., S. 350 ff.: vv. 45. 51–54 = B (E); 46. 48–50 = O (J.); Kittel, Geschichte der Hebräer, B. I, S. 129. 140 f.: vv. 45 f. 48^a. 50. 53 f. = E; 51 f. (ohne מצבה) = J; Delitzsch, Gen.⁵, S. 399 ff.: vv. 45. 47. 50. 53^b. 54 = E; 46. 48 = J; 51–53^a = JE; Kautzsch-Socin, Gen.: vv. 45. 53. 54 = E; 46. 48. 49^b und 50–52 (in der Hauptsache) = J. Eine übersichtliche Zusammenstellung der Resultate der Quellscheidung im Hexateuch bietet jetzt Holzinger, Einleitung in den Hexateuch, 1893.

Versprechen, das Gebirge Gilead nicht in feindlicher Absicht zu überschreiten. Der Hauptton ruht auf der zweiten Version, mehr nebensächlich erscheint die erste. Da das ganze Kapitel der Hauptsache nach aus E geschöpft ist¹⁾, so teilen wir vv. 51—54 samt den dazugehörigen vv. 44^a. 45 (nur mit Veränderung des יעקב v. 45 in לבן und mit Ausscheidung des גל aus vv. 51 f. nach Wellh., Dillm. u. a.) der Haupterzählung von E zu, die Parallelerzählung v. 50 nebst den damit verbundenen vv. 44^b.²⁾ 46. 48^a aber J.

Nach dem E-Berichte sind die Bundschliessenden zunächst Laban und Jakob v. 44, wie in J. Es werden aber neben diesen noch »Brüder« als anwesend bezeichnet, sie nehmen sogar an der Opfermahlzeit, die sich an den Bundesakt anschloss, teil v. 54. אָח kann hier unmöglich Vetter oder gar Begleiter bedeuten. Die Brüder Labans, der in dem Kapitel ausdrücklich als »der Aramäer« bezeichnet wird vv. 20. 24, sind seine Stammesbrüder, die Aramäer, die Brüder Jakobs entsprechend die Hebräer. Dem Kerne nach ist es also eine Brith zwischen Aramäern und Hebräern, die sich gegenseitig verpflichten, den Gilead als Grenzwall ihrer Gebiete anzuerkennen. Die geschichtliche Deutung unserer Erzählung ergibt sonach die Thatsache, dass der hebräischen Einwanderung in Kanaan die der Aramäer auf dem Fusse folgte und jene zu ersticken versuchte, dass zwischen beiden Völkern in den Grenzmarken Kämpfe stattfanden, bis endlich von Aramäern wie Hebräern der Gilead feierlich als das Trennungsgebiet der beiderseitigen Interessen-

1) Vergl. auch Kuenen, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments, übers. von Weber u. Müller, B. I 1, S. 138, und Cornill, Einleitung in das Alte Testament, 2. Aufl., S. 29.

2) In dem jetzt unverständlichen Satze v. 44^b — denn unmöglich kann ein »es« oder gar feminines בְּרִית Subjekt des וְהָיָה sein — ist m. E. am einfachsten geholfen, wenn man zwischen וְהָיָה und לְעַד ein גַּל einsetzt, dessen Ausfall sich zwischen dem Schluss-ה von וְהָיָה und dem ל von לְעַד leicht erklärt. Das Sätzchen ist dann für J in Anspruch zu nehmen. — Olshausen will ein (bez. מַצְבָּה) גַּל וְנִצְּטָה vor וְהָיָה einschieben, andere streichen das ל von לְעַד, ohne dass damit viel gewonnen wäre.

sphäre anerkannt wurde¹⁾. Dass der Vertrag wirklich ein beide Teile verpflichtender und bindender war, ergibt sich rein exegetisch aus dem sich entsprechenden **אם אני לא ואם אתה לא תעבר** v. 52 sowie aus der Zusammenstellung **אני ואהה** v. 44, die nur in diesem Falle vorkommt.

Nachdem Laban den Vorschlag zum Eingehen einer *B'riṯh* gemacht v. 44, eine Massebe errichtet v. 45, die zu beschwörende Formel aufgestellt und vorgesprochen hat v. 52, ruft er den Gott Abrahams und Nahors zum Richter zwischen ihnen beiden auf v. 53, zum Hüter der *B'riṯh*, der im Falle eines Bundesbruches den Schuldigen bestrafen sollte, und zwar mit dem Tode (s. u.). Durch feierlichen Schwur bei der schreckensvollen Majestät des Gottes Isaaks bekennt sich auch Jakob dazu v. 53.

Durch diese hochheiligen Schwüre war der Inhalt der *B'riṯh* — wir verstehen unter diesem Ausdrucke die festgesetzten, beschworenen Verpflichtungen — zu unverbrüchlicher Geltung erhoben worden, die Gottheit selbst wachte nunmehr über strenge Erfüllung der Bundespflichten. Damit war in dem Verhältnisse zwischen Jakob und Laban, bez. zwischen Hebräern und Aramäern eine bedeutsame Änderung eingetreten. Hatte es bis dahin in dem freien Belieben des Einzelnen gestanden, das Gebirge Gilead mit den Waffen in der Hand zu überschreiten, so war durch die *B'riṯh*sschliessung eine unübersteigbare Scheidewand zwischen beiden Parteien aufgerichtet; im Falle der Übertretung verletzte man nicht bloss den Gegner, sondern in erster Linie die Gottheit selbst. Anstelle der früheren Willkür war ein festes Rechtsverhältnis getreten, die *B'riṯh* stand wie eine dritte gewaltige Grösse über den beiden Kontrahenten. Der juridische Charakter des durch eine *B'riṯh*sschliessung geschaffenen Verhältnisses ist mit Recht von Guthe²⁾ hervorgehoben worden: »e foedere enim icto nascitur ius. Inde patet effectus foederis, qui est ea inter

1) Wellh., Prol.², S. 335 f.

2) Guthe, foed. Jer., S. 9.

utrumque aequalis condicio ut, quodcumque alteruter in partem foederis fecerit, ad normam foederis i. e. ad ius diiudicari oporteat.« Vergl. dazu Graf Baudissins Rezension von Guthes Schrift¹⁾ sowie die von Vatke gegebene Definition des Bundesbegriffes²⁾. Besser spricht man aber nicht von ius, sondern von fas, beide Begriffe sind überhaupt bei den Hebräern schwer auseinanderzuhalten. Sind auch die Bedingungen von Menschen festgesetzt, so sind sie doch durch die feierliche Ceremonie des Bundesschlusses der Gottheit anheimgegeben und so den göttlichen Satzungen als gleichzuerachtend zur Seite gestellt worden. Die Sache ist damit dem Gebiete des rein Menschlichen entrückt und vor das Forum Gottes gebracht. Es ergiebt sich daraus die ausserordentliche Bedeutung dieser Handlung. Ein so begründetes Verhältniß hatte keine nur vorübergehende Bedeutung, sondern sollte nach Absicht der Bundschliessenden dauernde, ewige³⁾ Gültigkeit haben. So war nach der Ansicht des Verfassers die Grenze zwischen Jakobs und Labans Gebiet durch obige Berith für alle Zeiten festgesetzt.

Noch ist die Frage nach der gegenseitigen Stellung der Berithschliessenden aufzuwerfen. Nach gemeinsamer Annahme der Kommentare haben sich Jakob und Laban gleichgestanden. Vergegenwärtigt man sich aber, dass Jakob sich auf der Flucht vor Laban befindet, dass er alles, was er besitzt, von jenem hat v. 43, dass Laban es ist, der den Bund anbietet, die Massebe errichtet, die Bedingungen feststellt und verspricht, so gewinnt man vielmehr den Eindruck, dass er der Mächtigere von beiden ist.

Von der oben ausgeschiedenen J-Version ist bisher völlig Abstand genommen. Wollte man v. 50 mit Kittel und

1) Theol. Littz. 1877, S. 347.

2) Vatke, Historisch-kritische Einleitung in das Alte Testament, hsg. von Preiss, S. 45: »Diese Form des Bundes ist nichts anderes als die praktisch juridische Darstellung des göttlichen Elementes der Offenbarung und des menschlichen Glaubens und Gehorsams.«

3) Die Zusammenstellung von ברית und עולם ist namentlich in später Zeit sehr häufig.

Delitzsch noch zur E-Schicht rechnen, so erhielte man aufseiten Jakobs ein Plus von Verpflichtungen. Das wäre an sich nicht unmöglich, denn die Bedingungen eines Vertrages brauchen nicht gleichmässig verteilt zu sein. Doch sind aus logischen wie sprachlichen Gründen v. 50 und die damit zusammenhängenden Verse gesondert zu betrachten (s. u., S. 31).

Der gleichen Art wie Gen. 31^{44 ff.} sind auch Gen. 21^{22 ff.} und 26^{26 ff.}, die beiden Parallel Erzählungen über den Brithschluss zwischen Abraham, bez. Isaak und dem Philisterkönige Abimelech. Über den inneren Zusammenhang derselben, bez. die Abhängigkeit der einen von der anderen kann man kaum im Zweifel sein, wenn man beide neben einander liest. Gen. 26^{26 ff.} ignoriert 21^{22 ff.} völlig; die Brunnen werden gegraben und das Wasser gefunden, als sei dies vorher nie geschehen, nirgends ist die Rede von einem Wiederaufgraben, und 26¹⁸ zeigt nur zu deutlich das Bestreben, als Fuge zwischen den beiden Stücken zu dienen (s. das Nähere bei Wellh., Comp.², S. 22). In allen Beziehungen giebt sich 26^{26 ff.} als die Vorlage für 21^{22 ff.}. Es hat vor jenem grössere Einfachheit und glatteren Fluss der Erzählung voraus, der Bund erstreckt sich nicht ausdrücklich auf die Nachkommenschaft, vergl. 21²⁸, der Eid hält sich innerhalb der Grenzen des Vertrages und gilt nicht zugleich als Reinigungseid, die sieben Lämmer fehlen. Mit Recht darf man da fragen¹⁾, was wohl den Verfasser von Kap. 26 hätte veranlassen können, alle diese kleinen Züge zu beseitigen. Wir sehen sonach in Gen. 26^{26 ff.} die Vorlage von 21^{22 ff.} und teilen diesen Bericht in Übereinstimmung mit den weitaus meisten der J-Schicht zu²⁾.

Die beteiligten Parteien sind Abimelech, Achuzzat und Pichol einerseits, Isaak andererseits. Abimelech als einzigen Kontrahenten auf der Gegenseite anzusehen, und Achuzzat und Pichol zu blossen Zeugen des Aktes herabzusetzen (s. u. zu

1) S. Kuen., Einl. I 1, S. 224.

2) Eine Ausnahme macht nur Kittel, Gesch. I, S. 127. 139, der annimmt, dass diese Erzählung von R fast wörtlich aus E entnommen und mit einigen durch den veränderten Standort bedingten Veränderungen hierher verpflanzt worden sei.

Kap. 21) ist gegen den Text; es ist v. 28 die Rede von einer Alah zwischen uns und dir, nicht zwischen mir und dir, desgleichen ist vorher wie nachher stets die 1. (bez. 2. und 3.) pers. plur. gebraucht. Es ist sonach eine Berith zwischen diesen Dreien als den Vertretern der Philister und zwischen Isaak, dem Vertreter der Hebräer. Der Inhalt der Abmachungen ist v. 29 in einer Formulierung gegeben, welche die Philister als die den Bund Anbietenden festgesetzt haben, gerade so, wie es Gen. 31 von Laban erzählt ist, sodass wir nach dieser Parallele schliessen dürfen, dass die Bedingungen von den Philistern vorgespochen und sodann von der Gegenpartei sowie von der Initiativpartei beschworen worden sind. Dass beide Teile schwören, besagt v. 31 und sie leisteten sich einer dem andern den Eid. Durch den Abschluss der Berith war die Verpflichtung, sich gegenseitig nichts Böses zufügen zu wollen, unbedingt bindend gemacht und damit ein dauerndes Verhältnis zwischen ihnen begründet, in ‚Frieden‘ trennten sie sich von einander v. 31. Nur lose ist mit dieser Erzählung die Namensgebung von Beerseba verbunden.

Etwas abweichend ist die E-Version Gen. 21^{22 ff.} Trotzdem hier Pichol neben Abimelech erscheint, wird die Berith lediglich zwischen diesem und Abraham abgeschlossen, vergl. v. 23 und nun schwöre mir bei Elohim hier, dass du niemals treulos handeln willst an mir und meiner gesamten Nachkommenschaft, v. 27 und sie schlossen beide eine Berith, s. auch v. 31. Dafür, dass Pichol als Zeuge dem Bundesschlusse beiwohne, so Dillmann und Delitzsch z. St., giebt der Text nichts an die Hand. Vielmehr fällt auf, dass Pichol überhaupt keine lebensvolle, in das Ganze der Erzählung verwobene Person ist, sondern ausschliesslich Statistenrolle giebt. Er kommt nur in den stehenden, dem Namen Abimelechs angefügten Worten **וּמִיכָל שֶׁר צָבָאָר** vv. 22. 32^b 1) — vergl. 26²⁶ — vor;

1) Die ursprüngliche E-Erzählung bricht m. E. mit **וַיִּקָּם אֲבִימֶלֶךְ** v. 32^a ab; ich ziehe diese Worte nicht wie Wellh., Dillm., K.-Soc. u. a. zum Folgenden, sondern zum Vorangehenden. Das **וַיִּקָּם** besagt durchaus nicht, dass Abimelech in ein anderes Land zieht, was gegen

streicht man diese, so ist seine Rolle in Kap. 21 ausgespielt. Dazu kommt, dass LXX an diesen beiden Stellen auch Achuzzat erwähnt, der zweifellos nur in Kap. 26 heimatberechtigt ist. Dies legt nahe, anzunehmen, dass Pichol erst aus Kap. 26 eingedrungen ist. Auch sonst ist die Erzählung nicht geschlossen. Nach vv. 23 f. ist der Zweck der Brithschliessung die Herstellung eines dauernden Friedens- und Freundschaftsverhältnisses. V. 25 fällt Abraham plötzlich die Streitsache betreffs der Brunnen ein, und in den folgenden Versen ist ihre Regelung die Hauptsache; es liegt dem Erzähler ersichtlich viel daran, dass diese Brunnen in den dauernden Besitz Abrahams übergehen. Das erste Moment tritt dabei völlig zurück. Verdächtig ist auch die zweimalige Erwähnung des Brithschlusses vv. 27 und 32. Über diese Schwierigkeiten kann man sich zur Not hinweghelfen, so wie es Dillmann im Anschlusse an Knobel thut: der redliche Patriarch wünscht zuvor einen Ausgleich betreffs der Brunnen, damit die Freundschaft nachher nicht gestört werde durch Streit. Dann müsste man dies als eine Klausel zum Vertrage ansehen. Besser scheint mir, in vv. 25—31 eine zweite Erzählung anzunehmen, die berichtet, wie dem Abraham durch eine Brith der Besitz der Brunnen von Abimelech zugesichert wird; der Name ‚Schwurbrunnen‘ wird davon abgeleitet (das Nähere s. u., S. 31). Gemischt damit erscheint eine andere Erklärung des Ortsnamens, welche von der Bedeutung שבע = 7 ausgeht. V. 32^{ab} schliesst sich unmittelbar an v. 24 an. Auf eine vollständige Entwirrung des Knäuels muss man verzichten.

Die Haupterzählung von E liegt sonach in vv. 22—24. 32^{ab}. Sie berichtet von einer Bundschliessung zwischen Abraham und Abimelech, welche ein dauerndes Friedensverhältnis zwischen ihnen begründet, das auch für die Nachkommen Geltung hat.

die Voraussetzung von Kap. 21 (= E), aber in Übereinstimmung mit Kap. 26 (= J) wäre. Das folgende וּמִיכָל שָׂר צַבָּאוֹ ist redaktioneller Zusatz, und der Rest von v. 32^b "וַיִּשְׁבּוּ רֹגֵי" gehört zur J-Erzählung, er hat seinen rechten Platz hinter 26³¹. So ist die Ungleichheit im Numerus von וִיקָם und וַיִּשְׁבּוּ gehoben, die grammatisch zwar möglich, immerhin aber auffällig ist.

»Ein freundliches Verhältnis, begründet von Abimelech, besteht schon: es handelt sich um Befestigung desselben für alle Zukunft.«¹⁾ Die gegenseitige Stellung der Bundschliessenden ist, wie in Kap. 26, im wesentlichen gleich. —

Die bisher angeführten Beispiele entstammen einer zweifellos alten Überlieferung. ברית wird darin bei Abschliessung von Verträgen und Bündnissen gebraucht, die beide Parteien verpflichten. Die zu Grunde gelegten Bedingungen sind bestimmt formuliert, und zwar in der Form eines Eides, anhebend mit אם oder לא אם. Es steht dabei כרת ברית stets von der abschliessenden Feierlichkeit. Da der Inhalt der Abmachungen vorher festgestellt ist, so scheint es, dass כרת ברית zunächst nur die die Vertragsbedingungen Weihende heilige Handlung bezeichnete, deren Vollzug כרת ausdrückt. Gemeinsam ist ferner die Vorstellung, dass es sich bei einer Berithschliessung um einen heiligen Akt aussergewöhnlicher Art handelt.

Man könnte fragen, ob nicht bei jedem Schwure, der unter Anrufung Jahwes geleistet wird, dieselben Gedanken massgebend gewesen sind. Gewiss sind Schwur und Berith verwandte Dinge; dies ergibt sich schon daraus, dass beide Ausdrücke oft mit einander wechseln; Beispiele hierfür anzuführen ist überflüssig. Schwur und Berith sind aber nicht identisch, sondern verhalten sich zu einander wie der Teil zum Ganzen. Eine Berith besteht aus drei Teilen: dem Schwure, (שבועה), dem Fluche (אלה) und einer Ceremonie, welche den letzteren versinnbildlicht, beziehentlich, wenn man die beiden letzten als zusammengehörig nimmt, aus zwei Teilen, שבועה und אלה. Beide Begriffe stehen verbunden zur Bezeichnung einer Berith Neh. 10³⁰. Der Schwur enthielt die ausgemachten Bedingungen, war somit der inhaltlich positive Teil. Daran schloss sich, wie so häufig bei den Semiten an Verträge, eine Verfluchung in Form einer Selbstverfluchung für den Fall, dass man die Satzungen der Berith übertrat, der negative Teil. Erhöhte Furchtbarkeit erhielt die Alah und somit der ganze

1) Del., Gen.⁵, S. 322.

Bund dadurch, dass sich mit demselben eine feierliche, unter Vergiessung von Blut vollzogene Ceremonie verband.

Hieraus ergibt sich einerseits, dass sowohl שְׁבוּעָה als auch אֵלֶּה für Berith gebraucht werden konnten, ersteres, weil es den Inhalt derselben, somit die Hauptsache enthält, letzteres (so Gen. 26²⁸; Ez. 17^{13.16.19}), weil es das unterscheidende Merkmal der Berith gegenüber dem einfachen Schwure bildet. Andererseits aber ergibt sich hieraus auch, dass eine Berith ungleich heiliger ist als ein Schwur. Während bei diesem nur Worte gewechselt werden, wird bei jener eine kultische Handlung vollzogen und ihr so schon durch die äussere Form höherer Wert beigelegt. Eine Berith ist somit gleichsam ein Schwur in höchster Potenz, sie ist die Form, wodurch Abmachungen zwischen zwei Parteien unbedingt bindend und unverbrüchlich gemacht werden. Die Stellung der Bundschliessenden zu einander ist, soviel können wir schon hier sagen, dabei völlig gleichgültig, sie ist höchstens von Einfluss auf den Inhalt, nicht aber auf die Form. Ob die Wechselseitigkeit der Beziehungen, die an den bisherigen Beispielen beobachtet wurde, zum Wesen der Berith gehört, kann sich erst später entscheiden. Es ist klar, dass diese Form der Bindendmachung nicht bei jedem Bunde oder Vertrage privatrechtlicher Art, etwa einem Kaufvertrage und ähnlichem, angewendet wurde und angewendet werden konnte, sondern entsprechend der Heiligkeit des Aktes nur bei besonders bedeutungsvollen. In der ältesten Zeit, als das Volk noch in einzelnen Stämmen verstreut lebte, waren dies aber ganz naturgemäss Bünde und Verträge mit anderen Stämmen oder Völkerschaften. Das ganze Verkehrsleben des Alterthums baut sich ja auf dem Begriffe der Unverletzlichkeit der geschlossenen Bünde oder Verträge auf, dies ist einer der wichtigsten völkerrechtlichen Begriffe für jene Zeit. In der Vorstellung der alten Völker galt deshalb jemand, der sich eines Bundesbruches schuldig gemacht hatte, als ein Übelthäter, der eine schwere Schuld auf sein Haupt geladen hatte, schien doch durch seine That der Bestand der Gesamtheit gefährdet. Es musste in Zeiten, da mehr oder weniger das Recht des Stärkeren galt, eine Form geben, die auch für den weniger

Mächtigen einen gewissen Grad von Sicherheit und Festigkeit bot. So wurde auch bei den Hebräern die mit einer blutigen Ceremonie verbundene Brithschliessung in erster Linie bei Regelung völkerrechtlicher Interessen zur Anwendung gebracht. Es entspricht das ganz den auf arabischem Gebiete beobachteten Verhältnissen, denn auch hier wurde die feierlichste, unter Verwendung von Blut vollzogene Art des Bundesschlusses vor allem bei dauernden Bündnissen zwischen verschiedenen Stämmen oder den Angehörigen verschiedener Stämme verwendet¹⁾. In der That sind die oben behandelten Beispiele völkerrechtlicher Art: Gen. 31^{44 ff.} soll die Grenze zwischen israelitischem und aramäischem Gebiete festgesetzt, Gen. 21^{22 ff.} und 26^{26 ff.} ein dauerndes Friedensverhältnis zwischen Hebräern und Philistern, somit eine endgültige Sicherung der Südgrenze Kanaans hergestellt werden. Überall tritt scharf der Begriff der beständigen Dauer der so geschaffenen Verhältnisse hervor, und wohl nicht nur zufällig ist dem יורה Gen. 21⁸³ ein אל עולם beigelegt.

Es erübrigt zunächst, die den angeführten Beispielen gleichen oder ähnlichen Fälle aufzuzählen und kurz zu behandeln; über das Prinzip der Anordnung s. u., S. 30 Anm. 1.

2 Sam. 3^{12 ff.}, die Erzählung der Brithschliessung zwischen Abner und David, gehört einer sehr alten Erzählungsschicht an, nach Kuenen²⁾ der Grundüberlieferung der Samuelisbücher, nach Budde³⁾ und Cornill⁴⁾ J, nach Kittel⁵⁾ einer aus dem 10. oder 9. Jahrhunderte stammenden Geschichte Davids. Abner, der Feldherr Isbaals, schickt hinter dessen Rücken Boten an David und macht ihm das Anerbieten: כרחה בריחך אחי, so soll meine Hand mit dir sein, ganz Israel auf deine Seite zu bringen v. 12. David erklärt sich dazu bereit für den Fall,

1) S. Rob. Smith, Kinship and Marriage in early Arabia, S. 47 ff.

2) Kuen., Einl. I 2, S. 53 f.

3) Budde, Die Bücher Richter und Samuel, S. 240.

4) Cornill, Einl.⁸, S. 115.

5) Kittel in Die heilige Schrift des Alten Testaments, hsg. von Kautzsch, S. 320.

dass Abner Michal zu ihm bringe; formell gehört dies nicht zu den Berithbedingungen, es ist vielmehr Vorbedingung. Der Abschluss wird nicht besonders berichtet, er liegt zwischen vv. 20 und 21, ein gemeinsames Mahl geht ihm vorher. Diese Berith ist also ein regelrechter Vertrag politischen Inhalts. Die von Abner übernommenen Verpflichtungen sind v. 12 angegeben, die Verpflichtungen Davids liegen lediglich in den Worten **אני מכרת אחך בריח** v. 13. Was das besagt, ergiebt der Zusammenhang: David geht auf Abners Anerbieten ein, nimmt seine Dienste an und gewährleistet ihm dafür Leben und Sicherheit. Das letztere verstand sich bei jeder Berithschliessung von selbst, so heisst es auch hier, dass Abner **בשלו** von David wegging v. 21, vergl. Gen. 26³¹. Wie weit der persönliche Schutz unter dem Einflusse einer Berith geht, deutet unsere Erzählung an. Wie im Folgenden berichtet wird, hat Joab eigenmächtig, ohne Wissen des Königs, den Abner, als er nach Abschluss der Berith zurückkehren wollte, ermordet. Als David hiervon hört, ruft er aus: „Ich und mein Königtum sind für immer unschuldig vor Jahwe an dem Blute Abners, des Sohnes Ners! Möge es auf Joabs Haupt und auf seines Vaters ganze Familie zurückfallen, und mögen in Joabs Familie nicht aussterben solche, die an Fluss und Aussatz leiden, die sich auf Krücken stützen, durchs Schwert fallen und an Brot Mangel leiden!“ vv. 28 f. Ausdrücklich also verwahrt er sich gegen jede Schuld an dem Morde und die furchtbare Strafe, die ihn für den Fall des Bundesbruches getroffen hätte, wälzt er auf das Haupt Joabs, sie soll nicht bloss dessen Person, sondern seine ganze Familie, Kinder und Kindeskinde treffen. So bestraft Jahwe die Übertreter einer Berith, „gemäss dem Frevel vergilt er dem, der den Frevel begangen hat“ v. 39. Sodann nimmt der König samt dem Volke teil an Abners Begräbnis und fastet bis zum Abende.

Bei dieser Berith erscheint David mehr als der Gewährende, Abner als der Leistende. Dieses Verhältnis, bedingt durch die Stellung der beiden Männer, liegt schon in dem Suffix von **בריה** v. 12, wodurch dieselbe als dem David gehörig, von ihm gewährt bezeichnet wird. Solche Suffixe an **בריה**

sind auf profanem Boden selten, um so häufiger begegnen sie auf religiösem Gebiete.

Eng hieran schliesst sich 2 Sam. 5₃, vergl. 3₂₁ (1 Chr. 11₃), ein gleichfalls sehr altes Stück. Danach beruht das Königtum Davids über Israel auf einer Berith zwischen ihm und den Ältesten; rückbezüglich auf 3₂₁ heisst es ויכרת להם המלך דוד ברית בחברון לפני יהוה וימשחו את דוד למלך על ישראל. Das Subjekt von כרת ב' ist hier David, 3₂₁¹⁾ die Israeliten. Das ל' כרת ב' an unserer Stelle kann sowohl besagen, dass David jenen durch die Berith eine Leistung auferlegt, als auch, dass er ihnen gegenüber eine Verpflichtung übernimmt. Nach 3₁₂ scheint die letztere Fassung den Vorzug zu verdienen. Der Sinn der Berith ist also, dass beide Parteien eine Vereinbarung treffen, worin die Pflichten wie Rechte des künftigen Herrschers bestimmt werden. Aus diesem unter feierlicher Form vollzogenen Übereinkommen resultiert das משפט המלך 1 Sam. 8_{9.11}, auch als משפט המלוכה bezeichnet 10₂₅. Das war keine schriftlich niedergelegte Urkunde, sondern Ausdruck für die Berechtigung des Königs, kraft der bestehenden Rechtsordnung Forderungen an das Volk zu stellen; dass diese Berechtigung sehr zum Leidwesen des Schreibers dieser Stücke besteht²⁾, ist Sache für sich. Die besprochenen Stellen ergeben eine neue Bestätigung des oben zitierten Satzes von Guthe: »e foedere icto nascitur ius.«

Ferner 1 Sam. 18₃; 20₈; 22₈, die Berith zwischen David und Jonathan. Von 20_{15 ff.} ist abzusehen, da der Text stark verderbt ist³⁾, über 23_{17 f.} s. unten. Die angeführten, wenngleich aus verschiedenen Textschichten stammenden Stellen berichten übereinstimmend, dass es sich um einen Freundschaftsbund handelt, hervorgerufen durch die lebhafte Zuneigung Jonathans zu David. Durch die Worte Davids

1) Das ואכרת der LXX steht in Anlehnung an die vorangehende Darstellung vv. 12 ff., aber in Widerspruch zu 5₃.

2) Das meint wohl Benzinger, Hebräische Archäologie, S. 312 Anm., wenn er sagt, dass משפט המלך »der Ausdruck der späteren nicht sehr freundlichen Gesinnung gegen das Königtum« sei.

3) Vergl. Wellh., Der Text der Bücher Samuelis, z. St.

‚denn du hast ja deinen Knecht in einen Jahwebund mit dir gebracht‘ 20_s, desgl. durch 18_s, wo Jonathan allein, nicht wie im jetzigen Texte er und David, ursprünglich Subjekt zu *וַיִּכְרַת* gewesen ist, wird Jonathan deutlich als der Urheber desselben bezeichnet. Diese *Be'riṯh* legt beiden die feierliche Verpflichtung auf, für das Wohl und die Sicherheit des Freundes zu sorgen. Darum beruft sich David 20_s auf sie, als er von Jonathan Schutz erheischt. Ihre Übertretung wird als *עָוֹן* bezeichnet und mit dem Tode bestraft ibd. Die Konjektur Klostermanns¹⁾, 18_s *בְּרִית מֶלֶךְ* ‚Salzbund‘ zu lesen nach 2 Chr. 13₅; Nu. 18₁₉, ist schon darum unzulässig, weil dieser Ausdruck erst in der P-Schicht und davon abhängigen Stellen vorkommt. 22_s fehlt in MT *בְּרִית*, während LXX es bietet, doch braucht in MT keine Auslassung vorzuliegen²⁾, da auch anderweit einfaches *כֶּרֶת* für *כֶּרֶת ב'* vorkommt: 1 Sam. 11₂; 20₁₆ in MT; 2 Chr. 7₁₈.

Es liegt hier der einzige Fall vor, dass eine Freundschaft zweier Privatleute durch eine *Be'riṯh* feierlich abgeschlossen wird — eine letzte Erinnerung an den uralten Brauch der Blutbrüderschaft, aus der sich der *Be'riṯhritus* entwickelt hat. In späterer Zeit, als die *Be'riṯh* zu dem geworden war, als was sie uns in den Geschichtsbüchern erscheint, wird sie wohl nur selten in dieser Weise verwendet worden sein.

Eine wesentlich andere Darstellung dieses Bundes bietet 1 Sam. 23_{16–18}, welches Stück zu dem leider nur noch anekdotenhaften, im jetzigen Zusammenhange völlig abgerissen stehenden Abschnitte vv. 14^b–18 gehört. Kuenen³⁾ sieht in diesen Versen einen alten und historisch wertvollen Einschub in das vordeuteronomische Samuelisbuch, Budde⁴⁾ im Anschluss an Cornill⁵⁾ rechnet sie, genauer vv. 16–18, zu E als Parallelbericht zu Kap. 20 = J, beide erkennen also auch

1) Klostermann, Die Bücher Samuelis und der Könige, z. St.

2) So auch Wellh., Text Sam., zu 1 Sam. 11₂; Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik, 25. Aufl., § 117, 1, Anm. 5.

3) Kuen., Einl. 12, S. 58.

4) Budde, Ri. Sam., S. 229 f.

5) Cornill, Einl.², S. 114.

ihren geschichtlichen Wert an. Stade¹⁾ dagegen erklärt sie für das Werk eines Späteren, da sie viel zu sehr Kunstprodukt seien, bei Kittel²⁾ tragen sie die Chiffre R. Sie berichten, dass Jonathan zu David in die Wüste geht und ihm sagt: „Fürchte dich nicht, denn die Hand meines Vaters Saul soll dich nicht finden; vielmehr sollst du König über Israel werden und ich werde der Zweite nach dir sein — auch mein Vater Saul weiss das“, darauf schliessen sie zusammen eine Brith. Nach Stades Auffassung sind Saul wie Jonathan zu der Überzeugung gelangt, dass alle Nachstellungen gegen David nichts fruchten, dass dieser vielmehr als Sauls von Gott bestimmter Nachfolger den Thron besteigen wird. Die Brith wäre dann wie an den anderen Stellen ein Freundschaftsbund. Indes ist m. E. v. 17 nicht bloss Ausdruck persönlicher Überzeugung und Erwartung (»du wirst . . .«), sondern Inhalt der v. 18 abgeschlossenen Brith (»du sollst . . .«). Diese ist alsdann ein zweiseitiger Vertrag, vergl. das וַאֲחֵיהֶם . . . וְיִשְׁכְּנוּ, des Inhalts, dass Jonathan dem David zur Krone verhilft, dieser aber ihn danach zum Danke als seinen Grossvezier einsetzt. Durch Abschluss einer Brith vor Jahwe wird dieses Abkommen unwiderruflich gemacht. Nicht nur persönliche Liebe und Freundschaft verbindet hier beide, sondern die hohe Politik. Das ist eine wesentlich andere Anschauung über diese Brith als die oben gegebene, weniger ideal, aber, wie mir scheint, ursprünglicher und geschichtlicher. Allerdings findet bei dieser Auffassung das Sätzchen וְגַם שָׂאוּל אָבִי יָדַע כֵּן nicht seine volle Erklärung, zur Not könnte man es darauf beziehen, dass Saul um das Komplott gewusst habe — aber bei einem so abgerissenen Stücke darf man auf eine völlige Erklärung billig verzichten.

1 Kg. 5²⁶, in einem zwar stark deuteronomistisch überarbeiteten, aber auf alter Überlieferung beruhenden Zusammenhange, heisst es „und es bestand Friede zwischen Hiram und Salomo, und sie schlossen beide eine Brith“. »Salomo erkannte die Vorteile eines stets guten Vernehmens mit seinem nächsten

1) Stade, Geschichte des Volkes Israel, 2. Aufl., B. I, S. 245 f.

2) Kittel in Hl. Schrift A. Test., z. St.

Nachbar, und wusste dieses Vernehmen zu sichern«¹⁾. Auch hier wieder die Eigenschaft der B^{er}ith, aus vorübergehenden Zuständen dauernde zu schaffen. Beide Könige stehen sich gleich, im Gegensatze zur Chronik, nach welcher Hiram als der unterwürfige Diener Salomos erscheint 2 Chr. 2¹⁰ ff. Über den Umstand, dass in der Chronik hier der Ausdruck בריית vermieden wird, s. weiter unten. Im jetzigen Kontexte des Königsbuchs schimmert noch durch, dass es zunächst weniger auf Befestigung der Freundschaft als auf einen Vertrag abgesehen war. Danach verpflichtete sich Hiram, das Material zum Tempelbau und die nötigen Arbeiter zu stellen, während Salomo ihm hierfür eine bestimmte Vergütung zusicherte 1 Kg. 5¹⁶ ff.; 9¹⁰ ff. — vergl. 2 Chr. 8²! Mit Recht bezeichnet deshalb Wellhausen²⁾ diese B^{er}ith als einen auf Leistung und Gegenleistung beruhenden Kontrakt.

Nach Ansicht der meisten Ausleger des Amos wird Am. 1⁹, wo den Tyriern vorgeworfen wird, dass sie Sklaven an die Edomiter verkauft und nicht der בריית אחים gedacht haben, auf den Bund zwischen Salomo und Hiram angespielt. Man hat sich dafür gar auf das אה 1 Kg. 9¹³ berufen! Gegen die Beziehung auf diese B^{er}ith spricht, dass sie doch mehr persönlicher Art war, ohne direkten Einfluss auf das Verhalten der Nachkommen, auch zeitlich zu weit zurücklag. »Das Bewusstsein des Bruderbundes muss notwendig frischer und lebendiger sein, wie das schon die nachweisbaren, soviel näher liegenden Beziehungen zu Phönikien im 9. Jahrh. verlangen. Es ist wohl ein dauerndes Verhältniss darunter zu verstehen, dessen Logik auch zu Amos' Zeiten noch nicht ganz aufgehört hatte.«³⁾ Viel hat die Vermutung Wellhausens⁴⁾ für sich, den Bruderbund auf Israel und Edom zu beziehen, vergl. dazu das אחרי v. 11. In jedem Falle ist בריית hier übertragen gebraucht auf das aus einem B^{er}ithschlusse resul-

1) So Thenius, Die Bücher der Könige, 2. Aufl., S. 51.

2) Wellh., Prol.³, S. 189 f.

3) Budde, Die biblische Urgeschichte, S. 341 f.

4) Wellh., Skizzen und Vorarbeiten V, S. 69.

tierende dauernde friedliche Verhältnis, welches seinerseits auch Pflichten auferlegte, man könnte es fast mit ‚sie haben ihrer Bruderpflichten nicht gedacht‘ übersetzen.

1 Kg. 15¹⁹ (2 Chr. 16³) ist die Rede von einer Berith zwischen Benhadad und Asa von Juda, die von ihren Vätern her besteht, desgleichen von einer zwischen Benhadad und Ba'sa von Israel geschlossenen. Asa fordert den Syrerkönig unter Berufung auf die zwischen ihnen bestehende Berith auf, seinen Bund mit Ba'sa zu brechen (הפר), vermutlich da ältere Rechte jüngeren vorgehen, und Benhadad folgt ihm. Beide Bünde dienten zur Befestigung der gegenseitigen guten Beziehungen und waren rein politischer Art. Dasselbe gilt von Hos. 12², der Berith Ephraims mit Assur. Das schwächere Ephraim hatte bei dem mächtigen Assyrien Hilfe gesucht. Auf solche Bündnisse mit fremden Völkern, namentlich mit Ägypten und Assyrien, bezieht sich auch das allgemein gehaltene כרת ברית Hos. 10⁴, doch ist der Text hier nicht in Ordnung. Ob. 1⁷ heisst es von Edom ‚alle אנשי בריח haben dich bis zur Grenze geleitet‘. Parallel zu אנשי ב' steht im selben Verse אנשי שלמך, die Bedeutung ‚Bundesgenosse‘ ist zweifellos.

Bei Jes. 33⁸ hat die Vermutung Duhms¹⁾ sehr viel für sich, wonach das ganze Stück in die Makkabäerzeit zu setzen ist. Alsdann ist das ganze הפר ברית nicht, wie es sonst geschieht, auf Sanherib zu beziehen, der nach 2 Kg. 18^{14 ff.} die Geschenke Hiskias zwar annahm, aber sein Versprechen, das Land zu schonen, nicht hielt, sondern auf Antiochus Eupator und seinen nach 1 Makk. 6^{57 ff.} mit den Jerusalemern abgeschlossenen Bund. Von ihm gilt ‚er hat eine Berith gebrochen, Städte missachtet, Menschen für nichts geachtet‘. Der Ausdruck ist absichtlich ganz allgemein und indeterminiert gehalten, da es dem Verfasser nicht sowohl darauf ankommt, die einmalige Thatsache des Bundesbruchs festzustellen, als vielmehr die ganze ruchlose Gesinnung, die sich darin ausspricht, zu brandmarken. הפר ב' galt den Späteren schlechthin als Bezeichnung einer Todsünde. Ähnlich ist Ps. 55²¹ bei der Schilderung der Verworfenheit des

1) Duhm, Das Buch Jesaia, S. 215 f. 218.

Frevlers gesagt, er legte seine Hände an seine Freunde¹⁾ und entweihte (חלל) seine B'rith'.

Gen. 14¹³ werden die Emoriter Mamre, Eskol und Aner als בעלי ברית bezeichnet. Dieses Kapitel nimmt anerkanntermassen eine Sonderstellung innerhalb der hexateuchischen Quellen ein, sein Alter ist aufs verschiedenste bestimmt worden²⁾, doch gehen die Urtheile jetzt mehr und mehr dahin, dass es einen der jüngsten, bereits an Ton und Stil des Midrasch erinnernden Einsätze in den Hexateuch darstellt. Die Anschauung über die zwischen Abram und den Emoritern der Gegend von Hebron bestehende B'rith hängt von der Fassung des Ausdrucks ברית ab. Dillm., Del., K.-Soc. übersetzen ihn mit ‚Bundesgenossen‘, LXX mit *συνωμοται*, Siegrfr.-St. mit ‚Bundesglieder‘ unter Vergleichung von בעלי שבועה Neh. 6¹⁸. Indes wird ‚Bundesgenosse‘ nach Ob. 17 mit איש ברית wiedergegeben; das von Delitzsch³⁾ beigezogene בני הברית Act. 3²⁵ ist abzuweisen, da es nicht die Kontrahenten eines Bundes bezeichnet, sondern die einzelnen zum Bunde, d. h. zur Bundesreligion gehörigen Individuen. Auch bedeutet בעל nicht einfach Teilhaber, sondern Inhaber, Besitzer einer Sache; Zusammenstellungen darüber s. bei Baethgen⁴⁾, Dalman⁵⁾, Baentsch⁶⁾, u. a. Dass es auch hier so zu fassen ist, scheint mir vor allem Neh. 6¹⁸ an die Hand zu geben. Das בעלי שבועה לר, wobei das לר zu wenig beachtet wird, besagt m. E. nichts anderes, als dass die Edeln von Juda dem Tobia gegenüber im Besitze eines Eides sind, derart, dass dieser sich ihnen eidlich verpflichtet hat. Es liegt demnach nahe, anzunehmen, dass ברית überhaupt im Unterschiede von איש ברית die Partei des B'rithverhältnisses bezeichne, der gegenüber die andere Leistungen übernommen hat, der damit also ein gewisses

1) Lies בשלמיו.

2) Eine bequeme Übersicht der Urtheile darüber s. bei Holzinger, Hex. I, S. 424 f.

3) Del., Gen.⁵, S. 267.

4) Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, S. 41.

5) Dalman, Der Gottesname Adonaj, S. 10 f.

6) Baentsch, Das Bundesbuch, S. 62.

Vorrecht eingeräumt wird. Danach wäre der Bund Abrams mit den Emoritern kein blosses, auf Wechselseitigkeit beruhendes Schutz- und Trutzbündnis gewesen, sondern eine Art Klientelverhältnis, wie es heutigen Tages noch bei den Beduinenstämmen besteht.¹⁾

Ähnlich war das Verhältniss gedacht bei der Berith Israels mit den Kanaanitern, die Ex. 23^{32 f.}; 34^{12.15}; Dt. 7² und Ri. 2² nachdrücklich verboten wird. P kennt dasselbe Verbot, der Sache nach steht es Lev. 18^{3 ff. 26 ff.}, vergl. 20^{23 ff.}; Nu. 33^{51 ff.} in einer an das Deuteronomium erinnernden Weise, nur wird der Ausdruck ברית vermieden. Nach Dillmann²⁾ ist es »gewiss uralt«, weil es im Bundesbuche und dem zu J(C) gehörigen Kapitel Ex. 34 vorkommt und schon nach Davids und Salomos Zeit gegenstandslos geworden sei. Aber Ex. 23^{32 f.} sowie 34^{12.15} tragen das Gepräge später Abfassung an sich. Der jetzige Schluss des Bundesbuches ist stark deuteronomistisch überarbeitet. Wellh., Dillm., Kuen., Jülicher³⁾, Budde⁴⁾, Baentsch⁵⁾ unterscheiden in 23^{20–33} einen älteren Kern und eine redaktionelle Überarbeitung, zu der sie einstimmig auch

1) Den Ri. 8²²; 9⁴ erwähnten Gottesnamen בעל ברית, wofür 9^{4c} die wohl ursprünglichere Form אל ברית steht, haben wir beiseite gelassen, da seine Bedeutung noch immer unsicher ist. Unhaltbar ist die Auffassung von Baethgen, Beitr. S. 25, dass er so heisse, weil seine Verehrer, die Sichemiten, mit ihm einen Bund geschlossen haben; auch Smends Erklärung (Relg., S. 118), dass er vielleicht so heisse, weil der Kultus einen bestehenden und immerfort erneuten Bund bedeute, ist zu allgemein. Am meisten hat noch die alte Erklärung für sich, dass er der Schutzgott eines zwischen Sichem und anderen kanaanitischen Städten — nicht zwischen den kanaanitischen und israelitischen Bewohnern Sichems, wie Bertheau, Das Buch der Richter und Ruth, 2. Aufl., S. 165 will — geschlossenen Bundes sei, so Ewald, Geschichte des Volkes Israel, B. II, S. 484; Graf Baudissin in Herzogs RE² II, S. 32; Wellh., Prol.², S. 242; Stade, GJ² I, S. 191 f. Er hatte einen festen Tempel in Sichem.

2) Dillm., Numeri, Deuteronomium und Josua, 2. Aufl., S. 272 f.

3) Jülicher in JfpTh. VIII, S. 304.

4) Budde in ZatW XI, S. 227.

5) Baentsch, Bundb., S. 54 ff.

vv. 32 f. rechnen. Ebenso steht es mit Ex. 34^{10 f.} und Ri. 2². Auch der zweite Beweisgrund ist nicht stichhaltig. Es giebt im Deuteronomium eine Anzahl von Gesetzen, die praktisch völlig gegenstandslos sind, es früher ebenso waren und später blieben, ich erinnere nur an die Kriegsregeln Kap. 20. Trotzdem sind sie aufgestellt worden, da bereits bei D die Theorie mehr und mehr vorzuwalten beginnt. Nun zeigt die Geschichte, dass sich bei den Israeliten von dem Hasse gegen die Kanaaniter, wie er sich in diesem Verbote ausspricht, beim Einzuge in Kanaan keine Spur findet, im Gegenteil haben sie Sitten und Kultusgebräuche der Kanaaniter grossenteils angenommen. Die gehässige Schärfe gegen kanaanitischen Wesen zeigt sich erst im 7. Jahrhundert, im Kreise der deuteronomischen Gesetzgebung; hier haben wir den Ursprung obigen Verbotes zu suchen ¹⁾).

Der Inhalt der B'rith wird nicht besonders angegeben. Sie umfasst also, wie in den vorangehenden Beispielen, Schenkung des Lebens und Stiftung eines dauernden Friedens- und Freundschaftsverhältnisses, welches das Recht des connubium (Dt. 7³; Ex. 34¹⁶) und commercium einschloss. Damit war freilich die Gefahr gegeben, und dies ist für den Gesetzgeber das primum movens gewesen, dass auch eine Religionsmischung eintrat, vergl. *לֹא חָכַרְתָּ לָהֶם וּלְאֱלֹהֵיהֶם בְּרִית* Ex. 23³², s. 34^{12 f.}; Dt. 7² sowie das daranschliessende Gebot, ihre Altäre zu zerschlagen. Israel ist als der überlegene Teil gedacht, von ihm geht die B'rith aus, die es den Besiegten als eine Gnade gewährt, vergl. Dt. 7² das parallele *וְלֹא חָכַמְתָּ*.

Ein direktes Abhängigkeitsverhältnis wird in den folgenden Beispielen durch B'rithschluss herbeigeführt, bez. beabsichtigt:

1 Sam. 11^{1 f.}, in einer alten Erzählungsschicht, bitten die Jabesiten den mit übermächtiger Truppenmacht heranziehenden Ammoniter Nahas: „Gewähre uns einen Bund, so wollen wir deine Knechte sein“, worauf jener voller Hohn erwidert: „Auf der Grundlage (*בְּזִמְתָּ*) will ich euch einen Bund gewähren, dass ich jedem von euch das rechte Auge

1) Vergl. auch Smend, Relg., S. 286 f.

aussteche'. Es ist eine Berith zwischen einem Stärkeren und einem Schwächeren, die Anregung geht von letzterem aus; dieser verpflichtet sich zur Unterwerfung, jener gewährt ihm dafür Leben und Frieden. In der Antwort von Nahas steht statt des vollen כרת ב' einfaches כרת (s. o., S. 20), auch hier bietet LXX unnötigerweise die volle Phrase.

Jos. 9 berichtet die Berith zwischen den Gibeoniten und Israeliten. Die Quellenscheidung ist hier, wie überhaupt im Buche Josua, sehr misslich. Man sieht, dass eine Zusammenarbeit verschiedener Quellen vorliegt, ohne dass es gelingen will, zu einer reinlichen Scheidung zu kommen. Wir beschränken uns darum auf das Hauptsächliche. Nach v. 15 scheint es sicher, dass drei parallele Erzählungsschichten in diesem Kapitel verarbeitet sind, nicht zwei, wie Budde¹⁾ annimmt; die Ausdrücke ויכרת להם, ויעש להם יהושע שלום (bez. ויכרתו²⁾) sind durchaus parallel. Der letztere gehört sicher P² an, der mittlere sehr wahrscheinlich J, wenigstens entstammt v. 7, die Version mit dem Bundesschlusse, dieser Quelle³⁾. Dann würde die erste Wendung aus E sein. Die Gibeoniten kommen verkleidet ins Lager der Israeliten, geben sich für von weit hergekommen aus und bitten: 'Gewährt uns eine Berith' v. 6 (= J); dafür wollen sie ihnen dienen vv. 8. 11. Die Israeliten, bez. Josua gehen darauf ein. Nach 3 Tagen kommt der Betrug heraus, aber trotzdem die Israeliten im höchsten Grade gegen sie aufgebracht sind, geschieht ihnen doch kein Leid, sie werden nur zu Sklaven am Hause Gottes für alle Zeiten bestimmt v. 23⁴⁾. Dies der Hauptkern der Erzählung. Die Israeliten sind die Überlegenen, die Aufforderung geht vom schwächeren Teile aus, gerade wie im vorstehenden Beispiele, nur ist hier das an

1) Budde, Ri. Sam., S. 50 ff.: nur J und P, dazu noch eine, bez. mehrere überarbeitende Hände.

2) Vergl. Albers, Die Quellenberichte in Jos. 1–12, z. St.

3) So auch Stade, GJ² I, S. 64.

4) Das ויכרתו עמים ושאו מיס v. 23 ist aus v. 21 (= P²) interpoliert.

sich selbstverständliche לחירות noch besonders ausgedrückt. Unter gewöhnlichen Verhältnissen wäre dabei eingeschlossen, dass die Gibeoniten unbehelligt in ihrem Besitztume geblieben wären und nur die Israeliten als die Herren des Landes anerkannt hätten. Infolge des Betrugs wird das 'dienen' jedoch in seiner strengsten Bedeutung gefasst als 'Sklave sein', formell aber bleibt es, als einmal ausgemacht, zu Rechte bestehen. Darin zeigt sich wiederum sehr anschaulich der Begriff der Unabänderlichkeit der durch eine Brith gesicherten Bestimmungen, und es ist das um so bemerkenswerter, als man sich sonst dem Feinde gegenüber nicht so streng an Abmachungen gebunden fühlte (Gen. 34, vergl. Ri. 4²⁰ a.).

1 Kg. 20³⁴, einer alten ephraimitischen Erzählungsschicht angehörig, berichtet, dass der von Ahab besiegte Benhadad diesem das Anerbieten macht, er wolle ihm die Städte, die sein Vater Ahabs Vater weggenommen habe, zurückerstatten, ihm die Erlaubnis geben, in Damaskus israelitische Karawansereien anzulegen, wenn jener ihn 'unter einer Brith' ziehen lasse. Der jetzige Text ist anerkanntermassen verdorben, nur Klostermann ¹⁾ sucht ihn auf gezwungene Weise zu halten. V. 34 bis בשטרך ist Rede Benhadads. Das Folgende giebt, in seiner jetzigen Form, nur Sinn als Rede Ahabs. Der Übergang ist völlig unvermittelt. Gegen die scheinbar nächstliegende Annahme, dass ein paar den Übergang herstellende Worte, etwa ויאמר אחאב, ausgefallen seien, wendet bereits Thenius ²⁾ mit Recht ein, dass damit nichts gewonnen sei; wird wohl der Sieger die Entlassung auf Vertrag anbieten? Er vermutet, dass für אשלחך ursprünglich אשלחנא gestanden habe, sodass Benhadad Sprecher der ganzen Rede in v. 34 gewesen ist. Diese Konjekture ist ansprechend, sie scheint mir vor den sonst noch vorgeschlagenen: בברית אשלחני (bez. ראני den Vorzug zu verdienen, vergl. auch Vulgata: »ego foederatus recedam a te«. Die Brith umfasste vonseiten Ahabs Zusicherung des Lebens und sicheren Geleites, vonseiten Benhadads ausser den

1) Klostermann, Sam. Kg., S. 380.

2) Thenius, Kg.⁹, S. 245.

v. 34 angeführten Selbstverpflichtungen Anerkennung der Oberherrschaft Israels.

In allen angeführten Beispielen steht ברית in Bezug auf geschichtlich vollzogene oder wenigstens als vollziehbar vorgestellte Bünde und Verträge und bezeichnet sowohl die feierliche abschliessende Handlung (stets mit כרת verbunden), als auch das aus ihr sich ergebende Verhältnis. Welche von beiden Beziehungen naturgemäss älter und ursprünglicher ist, kann nicht zweifelhaft sein. Berith bezeichnete also zunächst nur die feierliche Ceremonie des Abschlusses und ist erst von hier aus auf das so gestiftete Verhältnis sowie die dabei zu Grunde gelegten Abmachungen übertragen worden. Bestätigt hat sich ferner, dass ihr der Begriff der absoluten Festigkeit und Unlösbarkeit anhaftet.

Die meisten der behandelten Fälle stellen Bündnisse dar, nur wenige Verträge (Gen. 31^{44 ff.}; 1 Sam. 23^{16 ff.}; 2 Sam. 3^{12 ff.}; 1 Kg. 5²⁶ in der ursprünglichen Form). Davon gehört die Mehrzahl dem Gebiete des Völkerrechts oder des öffentlichen Rechts an, ganz wenige dem des Privatrechts (1 Sam. 18³; 23^{16 ff.}; 2 Sam. 3^{12 ff.} — Ps. 55²¹), beides ist nicht unabhängig von einander. Die Berith wurde hauptsächlich zur Herstellung von Bündnissen zwischen Stämmen oder Völkern verwendet, sei es zu Schutz und Trutz bei drohender Gefahr, sei es nach einem Kriege zur Herstellung des Friedens. Schon aus der Thatsache, dass in diesen Fällen oft einfaches כרת ב' steht, ohne jede weitere Angabe des Inhalts, ergibt sich, dass man dabei zunächst an diesen Gebrauch dachte. Bei Verträgen dagegen musste der Inhalt genau festgesetzt werden. Nicht das Geringste weist aber darauf hin, dass Berith ausschliesslich für ‚Bund‘ gebraucht wurde. Vielmehr zeigen obige Beispiele, dass für Inhalt wie Form einer Berith der weiteste Spielraum gelassen ist: die Leistungen können gleich verteilt sein oder ungleich; die Parteien können einander gleichstehen, oder es kann die eine schwächer, ja der anderen untergeben sein; die Anregung kann in letzterem Falle ausgehen entweder von dem überlegenen Teile, der die Berith als eine freiwillige Leistung anbietet, oder, was häufiger ist,

von dem schwächeren, der darum als um eine Gnade bittet ¹⁾. Das allen Fällen Gemeinsame ist der Gedanke der Unverbrüchlichkeit. Ob die bisher beobachtete Wechselseitigkeit der Verpflichtungen wurzelhaft mit dem Begriffe der B^erith verbunden ist, ist weiter zu untersuchen.

II. Die folgenden Fälle sind wesentlich anderer Art. Wir beginnen auch hier mit Besprechung der einzelnen Stellen.

Die Gen. 15, einem zur ältesten J-Schicht gehörigen Kapitel, erzählte B^erith zwischen Gott und Abraham ist zwar einer von den kurz als ‚religiöse Bünde‘ bezeichneten und wird darum erst im folgenden Teile ausführliche Behandlung erfahren. Der ganze Vorgang ist aber so durchaus anthropomorph gedacht, Gott passt sich menschlichen Einrichtungen so an, dass der Schluss berechtigt ist, es habe unter entsprechenden Verhältnissen auch zwischen Menschen eine B^erith stattgehabt. Hier übernimmt nur die eine Partei Leistungen, Jahwe allein wandelt durch die Tierstücke. Er verheisst Abrahams Nachkommen Kanaan v. 18 und sichert dies dem Abraham, der sich lediglich empfangend verhält, durch Abschluss einer B^erith ²⁾. In derselben Weise wird man auch im profanen Leben Versprechungen und Zusicherungen durch B^erithschluss

1) Das Prinzip der Anordnung war, dass von Fällen, bei denen die Leistungen gleichmässig verteilt waren, fortgeschritten wurde zu solchen, wo die Ungleichheit immer grösser wurde; innerhalb dieser Grenzen sind Erwägungen über Alter, Formulierung der Bedingungen, Zusammengehörigkeit der einzelnen Stellen für die Reihenfolge massgebend gewesen. Freilich bleibt diese immer nur eine durch die Not gebotene.

2) Wie schwankend vielfach die Anschauung über diese B^erith ist, zeigen charakteristisch Delitzschs Bemerkungen zu v. 18. Er sagt: Diese Handlung sei stets als Bundesschluss mittels Bundesopfer angesehen worden. Das sei auch nicht falsch, obwohl weder ein eigentlicher Bund abgeschlossen, noch auch ein eigentliches Opfer gebracht werde. Denn es sei ein Bund nicht im Sinne von pactio, sondern von sponsio, und das Hinlegen der Tierstücke gleiche nicht dem Hinlegen auf den Altar; trotzdem liege aber eine Opferhandlung vor, sofern ihr zwar nicht oblatio, sondern sacratio zukomme. — Darf man dann aber noch von ‚Bund‘ und ‚Bundesopfer‘ reden?

unverbrüchliche Geltung verliehen haben, natürlich nur in Fällen, wo der Wert des Objektes der Heiligkeit des Bundesritus entsprach. Berith hat hier die Bedeutung einer feierlichen Selbstverpflichtung, Zusicherung. Nach dem ursprünglichen Kontexte von Gen. 15 war es ein Gnadenakt Jahwes, hervorgegangen aus seinem freien Willen, nach dem jetzigen Zusammenhange war der Anlass dazu die zweifelnde Frage Abrahams v. 8, der eine feste Garantie des Versprechens haben wollte. Auf profanem Gebiete wird wohl immer der Empfänger der Zusicherung die Anregung gegeben haben.

Gen. 21²⁵⁻³¹, in der oben S. 14 ausgeschiedenen, vielleicht zu J gehöri gen Parallelerzählung zu vv. 22—24. 32, stellt Abraham den Abimelech darüber zur Rede, dass seine Knechte widerrechtlich einen Brunnen beschlagnahmt hatten, der von Abrahams Knechten gegraben war. Abimelech bedauert, davon nichts gewusst zu haben, d. h. erklärt sich bereit, denselben zurückzuerstatten. „Da nahm Abraham Klein- und Rindvieh und gab es Abimelech, darauf schlossen sie zusammen eine Berith.“ Betreffs dieser Gabe kommt man über Vermutungen nicht hinaus. Mag man sie als blosses Freundschaftsgeschenk oder als eine Art Abfindungssumme betrachten, in beiden Fällen ist sie völlig unabhängig von der eigentlichen Berithschliessung; möglicherweise waren es die zur Bundesceremonie nötigen Tiere. Die Berith stellt auch hier die feierliche Form einer Zusicherung dar, Abimelech garantiert dem Abraham den bleibenden Besitz des Brunnens.

In den folgenden Beispielen liegt keine Selbstverpflichtung im Sinne einer feierlichen sponsio, sondern Verpflichtung im aktiven Sinne, Inpflichtnahme eines anderen vor.

So in den oben S. 8 f. aus Gen. 31 ausgesonderten J-Stücken über den Bund Labans mit Jakob Gen. 31^{44^b. 46. 48^a. 50}, vorausgesetzt dass sie, wie der Parallelbericht von E, einen Bundeschluss geboten haben. Nur Jakob übernimmt hier eine Leistung; Laban legt ihm die Verpflichtung auf, seine Weiber stets in Ehren zu halten.

2 Kg. 11^{4^π}. (2 Chr. 23^{1^π}.) lässt der Priester Jojada die Hauptleute der königlichen Leibwache zu sich in den Tempel

kommen **וישב אחם** **ויכרת להם ברית**. Wie das folgende **בית יהוה** zeigt, bestand die **Brith** in einem feierlichen Eide, den er sie an heiliger Stätte schwören lässt, er nahm sie in feierliche Verpflichtung^c, wie 2 Chr. 23₁ sagt. Jojada selbst schwört nicht. Erst nachdem sich die Hauptleute eidlich zur Teilnahme an der Verschwörung, die zu Gunsten des jungen Königs Joas ins Werk gesetzt wurde, verpflichtet hatten, zeigt er ihnen den Königssohn und weicht sie in die näheren Pläne ein v. 5 ff.; **כרת ב' ל'** hat hier die Bedeutung ‚jemandem eine feierliche Verpflichtung auferlegen‘.

Die Erzählung der Chronik bietet abweichend von 2 Kg. 11 eine zweite, sich unmittelbar anschliessende **Brith** zwischen den versammelten Hauptleuten, Leviten, Familienhäuptern und dem Könige 2 Chr. 23₃, sie gehört unter die No. I angeführten Fälle.

Nach Ez. 17₁₃ ff. schloss Nebukadnezar mit Zedekia, den er zum Vasallenkönige einsetzte, eine **Brith** und brachte ihn in eine **Alah**^c, **ויבא אתו באלה** v. 13. 2 Chr. 36₁₃ vermeidet den Ausdruck **Brith** und wählt die Umschreibung ‚er hatte ihn bei Gott schwören lassen‘. Das **ויבא** ist m. E. als **ויבא** zu lesen und **אתו** = **אתו** zu fassen, also ‚er ging mit ihm eine **Alah** ein‘, da sonst ein nach 1 Sam. 20₈; Ez. 16₈; 2 Chr. 23₁ schwer zu vermissendes »mit sich« fehlen würde. Zu **Alah** als Synonymum von **ברית** s. o., S. 16, vergl. auch Ez. 16₅₉. Der Inhalt der **Brith** ist v. 14 angegeben in der Form von **ל'** und dem Infinitiv, er lautet ‚ein unterwürfiges Königreich zu sein, sich nicht zu erheben, seinen Bund zu halten, damit er Bestand habe‘¹⁾. Sie ist also die feierliche Form, durch die Nebukadnezar sich seinen Vasallen zu Gehorsam und Treue verpflichtet. Durch das Suffix von **בריתו** v. 14, vergl. v. 16, wird sie dem Nebukadnezar zugeeignet als dem Mächtigeren, der die Bedingungen vorschreibt. Andererseits wird sie v. 19 durch das Suffix als Jahwe gehörig hingestellt, da er bei ihrer Abschliessung

1) Das Suffix von **לעמרה** ist mit LXX. Symm. u. a. auf **ברית** zu beziehen, mit Unrecht versteht es Smend, Der Prophet Ezechiel, S. 111, von dem Königreiche.

zum Richter und Rächer derselben angerufen worden war. Weil Zedekia sie freventlich gebrochen hat, so tritt Jahwe in sein Rächeramt ein. „So wahr ich lebe, ist Jahwes Spruch: an dem Orte des Königs, dessen Alah er gering geachtet und dessen B'rith er gebrochen hat, bei ihm mitten in Babel soll er sterben“.

Die Inpflichtnahme des anderen kann sich auch auf Leistungen erstrecken, die dieser einer dritten, abwesenden Person gegenüber einzuhalten hat, Gen. 31^{44b}. 46. 48^a. 50 und 2 Kg. 11^{4ff}. berühren diese Gruppe. Von vorn herein ist es schon nicht wahrscheinlich, dass Fälle dieser Art unter profanen Verhältnissen öfter vorgekommen sind. Der Akt eines B'rithschlusses war von zu unmittelbarem Charakter und zu heilig, als dass eine der dabei beteiligten Personen hätte fehlen können. Die Person des *μεσσης*, des Bundesmittlers gewinnt ihre Bedeutung erst bei Bündnen, wo Gott in Frage kommt. In der That ist in den folgenden Beispielen diese dritte Person ausschliesslich Gott, die Verpflichtungen sind also Gelübde, zu denen eine Gott besonders nahestehende Persönlichkeit, z. B. der Gottesmann Josua, der Priester Jojada andere verpflichtet. Obgleich diese Bündne bis zu gewissem Grade auch religiöser Art sind, werden sie doch in diesem Teile mit behandelt, da wir unter „religiösen Bündnen“ nur solche verstehen, wo Gott nicht bloss passiv Empfänger von Gelübden, sondern aktiv beteiligte Grösse ist.

Jos. 24 ist, abgesehen von redaktionellen Zuthaten, zweifellos aus dem elohistischen Kreise hervorgegangen (so Nöld., Hollenb., Wellh., Kuen., Corn., Bu., Sta. u. a.), indes gehört die Erzählung wohl nicht der ältesten Schicht von E an. Nach traditioneller Ansicht liegt hier ein Bund zwischen Gott und dem Volke vor, vollzogen durch Josua als Mittler, vergl. Dillmann¹⁾, König²⁾ u. andere. Nach anderer Auffassung beruht es »vielmehr auf einer zwischen Josua und dem Volke geschlossenen ברית, dass Israel Jahwe dient«³⁾; diese Version

1) Dillm., Num. Deut. Jos.³, z. St.

2) König, Offb. II, S. 340.

3) Stade, Theol. Littz. 1882, S. 244.

sei gegenüber der von Ex. 24 die primäre, da sich erstere nimmermehr aus der letzteren habe ableiten lassen. Auf den letzten Punkt wird bei Besprechung dieses Kapitels zurückzukommen sein, hier handelt es sich zunächst darum, welche Auffassung der Text, ohne dogmatische Voraussetzungen betrachtet, an die Hand giebt. Josua führt dem Volke in längerer Rede die ihm von Gott erwiesenen Wohlthaten vor Augen und schliesst daran die Aufforderung, Jahwe allein zu dienen v. 14. Sollte ihnen dies nicht genähm sein, so sollten sie heute erklären, wem sie dienen wollten, er samt seinem ganzen Hause werde zu Jahwe halten v. 15. Das Volk erklärt sich bereit, auch Jahwe zu dienen und bleibt dabei, trotzdem sie Josua auf die Schwierigkeit aufmerksam macht. Nach wiederholtem Gelöbnisse des Volkes heisst es **וַיִּכְרַח יְהוֹשֻׁעַ בְּרִית לֵעָם בְּיוֹם הַהוּא** v. 25, darauf setzt er ihm in Sichem Gesetz und Recht fest. Josua legt also dem Volke in dieser B^erith Verpflichtungen auf, die sich nicht auf ihn selbst, sondern auf Jahwe erstrecken. Und doch kann man nicht von einem zwischen Gott und dem Volke geschlossenen Bunde reden, denn es fehlt die dabei unbedingt nötige Aktivität und Zustimmung Jahwes. Bünde mit Gott gehen lediglich von diesem selbst aus. Aber auch von einem zwischen Josua und dem Volke geschlossenen Bunde kann man nur sehr missverständlich reden; es würde dies besagen, dass beide übereingekommen wären, Jahwe zu dienen, Josua hat dies aber für sich und sein Haus bereits vorher als unumstösslich erklärt. Der Begriff „Bund“ ist demnach hier unter allen Umständen fallen zu lassen. Die B^erith ist vielmehr die feierliche Form, durch die Josua das Volk auf ein Gelöbniß religiösen Inhaltes derart verpflichtet, dass es unter keinen Umständen wieder zurück kann, ohne sich der schwersten Strafe auszusetzen.

Nach Abschluss der B^erith richtet Josua einen grossen Steinblock auf als „Zeugen“, d. h. als Erinnerungsmal für künftige Zeiten, bei dessen Anblicke das Volk stets seines feierlich gegebenen Gelübdes gedenken soll. Damit verträgt sich sehr wohl v. 22: „Ihr seid Zeugen **בְּכֶם**, dass ihr euch dafür entschieden habt, Jahwe zu dienen“. Von den beiden möglichen

Bedeutungen des **בכם** „gegen euch selbst“ und „an euch selbst“ erscheint mir die letztere als die bessere; am eigenen Wohlbefinden sollen sie erkennen, ob sie der *Be'riṯh* getreu handeln oder nicht.

2 K g. 11¹⁷, in einem dem deuteronomischen Zeitalter angehörigen Berichte¹⁾, heisst es **יוכרת יהוירע את הברית בין יהוה ובין המלך ובין העם להיות לעם להיהוה ובין המלך ובין העם**. Deutlich sind zwei *Be'riṯhschlüsse* von einander unterschieden, der eine zwischen Jahwe und König und Volk, wobei letztere beiden als Einheit gefasst werden, der andere zwischen König und Volk. Mögen die Bundschliessungen auch dem Vollzuge nach auseinandergefallen sein, inhaltlich decken sie sich, **יְהוָה לְעַם לְהִיְהוּדָה**, ein Infinitiv mit **לְ** wie Ez. 17¹⁴, stellt den Inhalt derselben dar. Es handelt sich dabei, konkreter gefasst, um Abschaffung des Baaldienstes. König und Volk legen Gotte dieses Gelübde ab und werden von Jojada feierlich darauf vereidigt. Dadurch ist zwar ein gewisses Verhältnis zu Jahwe begründet, ebenso wie Jos. 24, aber nichts weniger als das, was man unter dem Ausdrucke „Bundesverhältnis“ gemeinhin versteht.

Die *Be'riṯh* zwischen König und Volk kann nur den Sinn haben, dass beide sich gegenseitig verpflichten, das Gelobte auch auszuführen, vergl. Jer. 34^{8 ff.}. In beiden Fällen hat Jojada nur die Vollziehung der Bundesceremonie gehabt. An der Parallelstelle 2 Chr. 23¹⁶ steht bei der ersten *Be'riṯh* statt **בין יהוה** : **בין ירמיה**, die zweite fehlt, bez. ist umgewandelt. Die Lesart der Chronik ist kein blosser Schreibfehler, wie schon Thenius richtig bemerkt, Stade²⁾ ist sogar geneigt, sie für ursprünglich zu halten. Danach würde es auf einer *Be'riṯh* zwischen Jojada und König und Volk beruhen, dass Israel Jahwe gehorcht. Nur scheint mir, dass sich die Abänderung der Lesart in die andere dann weniger leicht begreift als im umgekehrten Falle, wo sie sich aufs einfachste aus dem alle Anthropomorphismen bei Gott ängstlich vermeidenden Zuge einer späteren Zeit erklärt.

1) Vergl. Kuen., Einl. I 2, S. 83; Wellh., Comp.², S. 294; Stade in *ZatW* V, S. 287; Cornill, Einl.², S. 122.

2) Stade, l. c., Anm.

Smend¹⁾ neigt dazu, in diesem Akte einen Vorläufer des josianischen Bundesschlusses zu sehen. Indes bei der deutlichen Abhängigkeit unserer Erzählung von deuteronomischer Anschauungs- und Ausdrucksweise — vergl. z. B. die Formulierung des Inhaltes להיוֹרָח לַעַם לִי, die im Verhältniß zu dem speziellen Gehalte dieses Bundes zu allgemein ist, mit Ex. 19^{5f.}; Dt. 26^{18f.} — ist es wahrscheinlicher, dass sie umgekehrt eine Projektion jenes Bundes auf die Vergangenheit ist.

Hatte in den vorstehenden Beispielen כָּרַח ב' den Sinn jemandem ein feierliches Gelübde abnehmen, so bedeutet es in den folgenden ein feierliches Gelübde ablegen, sei es, dass sich zwei gemeinsam zu einem solchen verpflichten, sei es, dass einer es für sich thut. Der Empfänger des Gelübdes ist auch hier stets Gott, nur fehlt die Person des Mittlers. Diese Form des Gelöbnisses hatte aber nur statt, wenn das Volk oder die Gemeinde dabei beteiligt war, also nur bei Haupt- und Staatsaktionen, sie war unzulässig bei Gelübden privater Art.

2 Kg. 23³ (2 Chr. 34^{31f.}) berichtet den Berithschluss nach Auffindung des deuteronomischen Gesetzbuches. Nachdem es im Tempel dem versammelten Volke in Anwesenheit des Königs yerlesen worden war v. 2, trat der König an die Säule ויכַרַח את הברית לפני יהוה ללכת אחר י' וגו'. Es ist keine Berith, die er mit Gott eingeht, denn es heisst nur לפני י', nicht וְאִתּוֹ oder אִתּוֹ, bez. לִי. Es ist aber auch keine mit dem Volke, denn dieses tritt erst v. 3^b bei. Wie die Inhaltsangabe וְלֵכַת רִגּו' (wieder Infinitiv mit ל') zeigt, ist es vielmehr ein feierliches Gelübde, das Josia vor Gott ablegt, in seinen Wegen zu wandeln und die Vorschriften des Gesetzes durchzuführen.²⁾ Nun erst tritt auch das Volk demselben bei: ויעֲמֹד ויעֲמֹד בְּבֵרִית. 2 Chr. 34³² steht für ויעֲמֹד ויעֲמֹד בְּבֵרִית. Trotzdem LXX dieses gleichfalls nicht gelesen hat, ist es doch einzusetzen, da עֲמַד nicht so eng mit בְּרִית verbunden war wie כָּרַח. Statt des folgenden und die Bewohner von Jerusalem handelten gemäss der Berith Gottes

1) Smend, Relg., S. 297 Anm. 1.

2) Schon v. Hofmann, Schriftb. I, S. 415 hat zu 2 Chr. 34³¹ bemerkt, dass es »offenbar nichts Anderes ist als ein Gelöbniß«.

bietet LXX: *και εποιησαν οι κατοικουντες Ιερουσαλημ διαθηκην εν οικω κυριου Θεου.*

Zum ersten Male war damit in Israel ein Gesetz zu allgemeiner, kanonischer Gültigkeit erhoben worden. Erst von dieser Zeit ab ist, wie die folgenden Beispiele zeigen, die B^{er}ith zu der Form geworden, durch die man Gesetze öffentlich sanktionierte, aber auch nur solche religiösen Charakters. Darum ist der von Wellhausen¹⁾ aufgestellte und von da mehrfach übernommene Satz, dass der Begriff des Gesetzes bei den alten Hebräern aus dem des Vertrages hervorgegangen sei, in dieser Allgemeinheit ausgedrückt, falsch. Der josianische B^{er}ithschluss hatte keinen Präcedenzfall in Israel. Nur aus seiner absoluten Neuheit erklärt sich der gewaltige Eindruck, den er nach dem Jeremiabuche offenbar auf das Volk, ja auf den Propheten selbst gemacht hat. Sagt man sonst, dass grosse Ereignisse ihre Schatten vorauszuwerfen pflegen, so gilt hier wie so manches Mal im Alten Testamente das Umgekehrte, dass sie sie auch nach rückwärts zu werfen; Beweis dafür ist 2 Kg. 11¹⁷. Zur Beurteilung von Ex. 24 und Jos. 24 s. w. u., doch sei bezüglich Jos. 24 hier schon bemerkt, dass der darin geschilderte B^{er}ithschluss wohl kaum als Zurückdatierung des josianischen aufzufassen ist.

Bald nach 621, noch zu Lebzeiten Jeremias begegnet bereits eine zweite, der josianischen ganz entsprechende B^{er}ith, die nach Jer. 34^{8.10.15.18} zwischen Zedekia und den Jerusalemern während der Belagerung der Stadt durch die Babylonier abgeschlossen wurde. Sie betraf die Freilassung der hebräischen Sklaven. Dies Gebot war schon früher erlassen, s. Ex. 21²; Dt. 15^{12 ff.}, wie der Wortlaut zeigt lehnt sich Jer. 34 an die Deuteronomiumstelle an, es war aber nicht eingehalten worden. In der Not gedachte man daran, durch strenge Durchführung desselben Gott zu versöhnen, und so schloss Zedekia mit dem Volke eine B^{er}ith להם דרור v. 8, eine Freilassung auszurufen. Das להם ist, wenn überhaupt beizubehalten²⁾, mit

1) S. o., S. 4.

2) Es fehlt in LXX! Vergl. auch Giesebrecht, Das Buch Jeremia, S. 190.

Graf¹⁾ zu erklären als ‚sich einander‘, der Herr dem Diener als seinem Bruder und Stammesgenossen, nicht, wie Keil,²⁾ v. Orelli³⁾ u. a. wollen, als ‚denen, die es betraf‘ d. h. den Unfreien. Der Bundesschluss fand ‚vor Jahwe‘ vv. 15. 18 unter feierlicher Ceremonie statt. Der Inhalt des Gelöbnisses, in der Form eines Infinitivs mit ל, wird als רברי הברית v. 18 bezeichnet, die B'rith selbst durch ein Suffix als Jahwe gehörig hingestellt ibd. Der König war dabei nicht bloss Vollzieher der Handlung, da nicht anzunehmen ist, dass er sich von diesem Gelübde ausgeschlossen habe. Man übertrat die B'rith später (עבר ב') v. 18; bemerkenswert ist, dass aus ihrer Verletzung v. 20 ff. der Untergang Jerusalems abgeleitet wird.

Neh. 10^{1.30} behandelt die Verpflichtung auf das Gesetz des Priesterkodex. Wie Kuenen zuerst richtig erkannt hat, sind die Kapitel Neh. 8–10 durchaus parallel zu 2 Kg. 22 f., der Erzählung von der Verpflichtung auf das deuteronomische Gesetz, verschieden ist nur das Gesetzeskorpus, welches im Mittelpunkt steht. In beiden Fällen gelobt das Volk feierlich, das neue Gesetz zu halten. An unserer Stelle ist der Ausdruck ברית vermieden, nicht ohne Absicht, wie uns scheint; dass aber sachlich dasselbe gemeint ist, zeigen die Umschreibungen v. 1 כרחים אמנה וכתבים und v. 30 באים באלה ובשבועה. Das an der ersten Stelle als Synonymum von ברית verwendete אמנה (von אמן fest, unverbrüchlich sein) bestätigt unsere Anschauung über den Grundbegriff von B'rith S. 29, zu der zweiten Form der Umschreibung s. o., S. 15 f. Der Inhalt der B'rith wird aufgezeichnet und von Fürsten, Leviten und Priestern versiegelt.

Ezr. 10^{2f.} ist die einzige Stelle im Ezrabuche, wo ברית vorkommt. Sechanja erklärt dem Ezra namens der ganzen Gemeinde: ‚Wir haben uns an unserem Gotte versündigt, da wir fremde Weiber aus den Völkern der Erde heirateten...., aber jetzt נכרה ברית לאלהינו, alle Weiber fortzujagen‘. Die Gemeinde ist also bereit, sich feierlich zu verpflichten, die fremden Weiber auszustossen, es geschieht durch eine B'rith. Sie wird

1) Graf, Der Prophet Jeremia, S. 431.

2) Keil, Bibl. Commentar über den Proph. Jeremia, S. 370.

3) v. Orelli, Jes. Jer., z. St.

vollzogen, indem Ezra die Obersten der Priester, Leviten und des Volkes schwören lässt, gemäss ihren Worten handeln zu wollen. Sie berührt sich hierin mit Jos. 24; 2 Kg. 11¹⁷.

2 Chr. 15¹² versammelt Asa seine Unterthanen in Jerusalem, und nachdem sie ein gewaltiges Opfer dargebracht haben, gehen sie die Berith ein (ברית בב'): Jahwe, den Gott ihrer Väter, mit ganzem Herzen zu suchen. Sie schwören es Jahwe zu mit lauter Stimme und Getümmel v. 14. Der Übertreter, gleichviel ob Mann oder Weib, ob jung oder alt, soll getödet werden v. 13.

2 Chr. 29¹⁰ erklärt Hiskia, er habe im Sinne לְכַרְתָּ ב' לִי, damit Jahwe seinen Zorn vom Volke weichen lasse. Wie das Folgende zeigt, denkt er dabei an eine Kultusreinigung. כִּרְחַב steht hier ohne jede weitere inhaltliche Beifügung. Es scheint, dass die Phrase in dieser späten Zeit schon so sehr den Sinn 'ein feierliches, Gott wohlgefälliges Gelübde thun' bekommen hat, dass sie, wie in der älteren Zeit bei wirklichen Bundschliessungen, einer näheren Inhaltsangabe entraten konnte.

Mit den letzten Beispielen haben wir den Boden echten Volkslebens verlassen, jene Verwendung der B'rith zu religiösen Zwecken hat nichts Ursprüngliches mehr an sich. Sie ist abgeleitet, wie auch die in Frage kommenden Stellen auf eine späte Zeit weisen. Seitdem Israel seine selbständige Existenz als Volk verloren hatte und zu einer nur durch das Band der Religion zusammengehaltenen Gemeinde geworden war, war auch die B'rithhandlung in ihrer früheren Verwendung im praktischen Leben so gut wie gegenstandslos geworden. Die Gemeinde kam kaum noch in die Lage, Bünde und Verträge mit anderen Völkern zu schliessen. Im Privatleben war von Anfang an wenig Gelegenheit zu einer B'rithschliessung geboten gewesen. Vor allem aber trug die allmählich herrschend gewordene Verwendung von בְּרִית zur Darstellung des Verhältnisses Jahwes zu Israel wesentlich dazu bei, darin nur mehr einen religiösen Terminus zu sehen. So erklärt sich der vorwiegende Gebrauch der B'rith zur Weihung von religiösen Gelübden, wie er uns in diesen Beispielen entgegengetreten ist. Wo sie in einer

der älteren Zeit entsprechenden Weise gebraucht wird, geschieht es nur in Reproduktion älterer Erzählungen oder in Anlehnung an deren Darstellung.

Die unter No. II behandelten Beispiele haben gemeinsam, dass ברית von rein einseitigen Verpflichtungen steht. Innerhalb dieser Grenze herrscht aber auch hier wieder volle Ungebundenheit: es können Selbstverpflichtungen (feierliche Zusicherungen) sein, Inpflichtnahme eines anderen zu irgend einer Leistung, sei es durch den, dem sie zu leisten ist, sei es durch einen dritten, oder endlich feierliche Gelübde an Gott. Die andere Partei bleibt frei von jeder Verpflichtung. Man spreche nicht von moralischen Verpflichtungen, die sie übernimmt — um so die Wechselseitigkeit herzustellen. Es handelt sich ausschliesslich um vertragsmässig festgesetzte Leistungen, und von solchen ist hierbei keine Rede. Der Begriff der ברית ist nicht nur gegen die Stellung der abschliessenden Parteien zu einander, sondern ebenso gegen die Art und den Inhalt der darin festgesetzten Abmachungen unempfindlich. Als das charakteristische Merkmal verbleibt sonach nur der Begriff der Unverbrüchlichkeit.

Es entsteht noch die Frage, ob nicht der unter No. II besprochene Gebrauch erst aus dem unter No. I behandelten abgeleitet ist oder umgekehrt. Indes weist nichts auf die Priorität einer dieser Anwendungen vor der anderen, m. a. W. darauf, dem Begriffe der ברית den der Wechselseitigkeit oder Einseitigkeit als ausschliesslich wurzelhaft zuzusprechen. In den ältesten litterarischen Schichten finden sich Fälle der einen wie der anderen Art, auch sonst hat sich nirgends ein Anhaltspunkt dafür ergeben. Verschieden sind sie nur in Bezug auf die Zahl der vorkommenden Fälle. Die oben äusserer Umstände halber gewählte Zweiteilung ist nicht im Wesen der ברית begründet, dies bewies schon die Schwierigkeit, die beiden Gruppen scharf gegen einander abzugrenzen. Die ברית ist also diejenige kultische Handlung, durch die in feierlicher Weise Verpflichtungen oder Abmachungen irgend welcher Art absolut bindend und unverbrüchlich gemacht wurden. Ihren Inhalt

und damit ihre Bedeutung bekommt sie erst durch die Art der Verpflichtungen, je nachdem erhält sie den Sinn von Bund, Vertrag, feierliche Zusicherung, Verpflichtung, Gelübde. Nur so erklärt sich die grosse Mannigfaltigkeit der angeführten Fälle, die unmöglich auf eine Urform zurückgeführt werden konnten. In allen dem praktischen Leben entnommenen Beispielen steht B'rith nur von Verpflichtungen, die durch eine heilige Handlung sanktioniert sind, nicht eine Stelle giebt es, wo es die abstrakte, von diesem Akte unabhängige Bedeutung ‚Entscheidung, Bestimmung‘ = מצוה hätte! Der gemeinsame Fehler der bisherigen Betrachtungsweise ist, dass man die B'rith zu abstrakt fasste und das Interesse zu sehr auf ihre religiöse Verwendung beschränkte. Man übersah dabei, dass es kein blosser Begriff, sondern zunächst eine feierliche, unter festen Formen vollzogene kultische Handlung, mit einem Worte ein Ritus war, der, soweit sich noch erkennen lässt, im Prophanleben der Hebräer einst eine grosse Rolle gespielt hat. Auch die beiden neuesten Archäologien bieten von einer Würdigung des Bundesritus sogut wie nichts.

Das Hauptstück des Bundesritus war eine blutige Cereemonie. Blut spielt bei den kultischen Handlungen aller Naturvölker eine wichtige Rolle, insonderheit bei Abschliessung von Bündnen ist dasselbe auf der ganzen Erde verbreitet¹⁾. Es hat zu allen Zeiten als ein ‚ganz besond'rer Saft‘ gegolten und bildet bei den Verbrüderungsakten das mystisch verbindende Element. Gewiss geht auch die bei den Hebräern übliche Bundescereemonie in ihren ersten Anfängen auf den Ritus der Blutbrüderschaft zurück²⁾, eine letzte Erinnerung daran dürfen wir vielleicht in der unter den übrigen Bündnen vereinzelt stehenden B'rith zwischen Jonathan und David sehen. Dabei ist später anstelle des ursprünglich verwendeten Blutes der bei der Bundschliessung beteiligten Personen Tierblut getreten. Auch bei den alten Arabern ist das Blut bei Abschluss von Bündnen und Verträgen von grösster Wichtigkeit

1) Eine ausführliche Zusammenstellung nach dieser Richtung s. bei Trumbull, The blood covenant, New-York.

2) So auch Smend, Relg., S. 24f.

gewesen ¹⁾. Es gab bei ihnen Bündnisse, die nur vorübergehende Gültigkeit hatten und leicht gelöst werden konnten, und andere, welche bleibende Bedeutung hatten. Letztere fanden vor allem bei Stammesverbrüderungen statt, und es kam nicht selten vor, dass die so verbündete Gruppe einen auf die Bundesceremonie bezüglichen Namen annahm, wie die ‚Blutlecker‘ oder die ‚Parfümierten‘ u. ä. ²⁾; über den Ursprung des Stammesnamens **ختم** s. unten. Solche Bündnisse wurden mit Vorliebe unter Verwendung von Blut vollzogen; die mit anderen Ingredienzien als Wein, wohlriechender Salbe, heiligem Zermalmwasser geschlossenen reichten nicht an die Bedeutung der mit Blut besiegelten heran. »Blood therefore was employed in making a life and death compact generally« ³⁾.

Jedoch muss man sich hüten, das auf arabischem Gebiete Beobachtete schlechthin auf das hebräische übertragen zu wollen. Die hebräische *Brith* ist wohl ein mit den arabischen Blutbünden ihrem Ursprunge nach verwandter Akt, hat sich aber auf hebräischem Boden durchaus selbständig weiterentwickelt. Das zeigt schon der hier selbständig geprägte Name **ברית**, das zeigt auch die ihrer Bedeutung nach völlig umgeprägte Ceremonie. Dort steht das Blut in seiner Bedeutung als Bindemittel im Centrum. Man schüttete es in eine Schale und tauchte die Hände hinein; so hatte der Stamm **ختم** seinen Namen davon, dass man bei seiner Begründung ein Kamel geschlachtet und in das mit Gewürz gemischte Blut die Hände getaucht hatte (Kam.). Oder man genoss gemeinsam davon, vergl. Agh. XVIII, S. 156, den Stammesnamen *lâ'ik al-dam* u. a. mehr. Bei dem hebräischen *Brithritus* dagegen liegt das Hauptgewicht auf dem Akte des Tötens, der dort ganz zurücktritt, die Ceremonie gehört nicht wie dort zur **שבועה**, sondern zur

1) Wellh., Skizz. III, S. 119 ff.; Rob. Smith, Lectures on the Religion of the Semites, S. 294 ff. 460 ff.; ders., Kinship, S. 47 ff., vergl. dazu Goldziher, Littbl. für orient. Philol. B. III, S. 24, auch Freytag, Einleitung in das Studium der arabischen Sprache, S. 26.

2) Vergl. Goldziher, Muhammedanische Studien, B. I, S. 66 f.

3) Rob. Smith, Kinship, S. 48.

אלה. Damit aber ist die Grundlage des Ganzen in bedeutsamer Weise verschoben.

Der althebräische Berithritus vollzog sich, soweit wir noch erkennen können, in folgender Weise: Die beiden Parteien kamen zusammen, denn die selbstverständliche Voraussetzung war, dass beide Teile ihre Einwilligung zur Abschliessung der Berith gaben. Wenn irgend möglich, so geschah es an einem heiligen Orte, wo man der Erhörung seitens Jahwes besonders gewiss war, bei einem Gottesbilde oder vor der Gotteslade; dies ist wohl die ursprüngliche Bedeutung des לפני יהוה 1 Sam. 23¹⁸; 2 Sam 5³, während es 2 Kg. 23³; Jer. 34^{15.18} in abgeblasster Weise steht. Später war der Schauplatz gewöhnlich der Tempel, so 2 Kg. 11^{4ff.} (2 Chr. 3^{1ff.}); 2 Kg 23³; Jer. 34 sowie bei der ganzen letzten Gruppe von religiösen Gelübden. Ganz entsprechend wurden bei den Arabern die Bünde gern auf sakralem Boden beschworen, in vorislamischer Zeit vor Götzenbildern, an einer besonderen Schwurstätte (Zuhair I, 50) und mit Vorliebe am Heiligtume der Ka'ba, wobei die zur Bundschliessung gebrauchte Flüssigkeit, nachdem man die Hände darein getaucht hatte, an die Ecken des heiligen Steines gestrichen wurde (Agh. XVI, S. 66; Kam. حلف). Besonderer Bevorzugung bei Bundschliessungen erfreute sich das eine Thor der Ka'ba, الباب الملتزم. Auch für die griechische Heroenzeit wird eine besondere bei Gargettos gelegene heilige Fluchstätte, ein Αγαθησιον bezeugt ¹⁾).

Das erste Stück der Berith war der Eid, die שבועה, je nach dem Inhalte entweder von beiden oder nur von einer Partei geschworen. Für den Fall, dass die eine überlegen war oder ein besonderes Interesse am Zustandekommen der Berith hatte, sagte sie die Bedingungen vor, worauf die andere sie nachsprach und beschwor. Sodann — oder schon vor der שבועה? — wurden gewisse Haustiere, nach Gen. 15⁹ eine dreijährige Kuh, eine Ziege und ein Widder von gleichem Alter, eine Turteltaube und eine junge Taube, nach Jer. 34¹⁸ ein Kalb (bei den Arabern meist ein Kamel) geschlachtet und mit Ausnahme der Vögel halbiert,

1) Plutarch, vita Thes., p. 16.

worauf man die einzelnen Hälften und die Vögel einander gegenüberlegte. Nun schritten diejenigen, welche Verpflichtungen auf sich genommen hatten, aber auch nur diese, dazwischen hindurch und sprachen dabei den grässlichen Fluch, dass es ihnen für den Fall einer Bundesverletzung so ergehen möge wie diesen Tieren; dies ist die מלה. Mit Recht hat Valetón¹⁾ in der Phrase כה יעשה יהוה . . . וכה יוסף den Rest einer solchen Fluchformel erkannt.

Für die Chaldäer bezeugt Ephraem²⁾ eine ähnliche Sitte; er sagt, dass sich Gott Gen. 15 der Sitte der Chaldäer angepasst habe, die mit Fackeln in der Hand hindurchzugehen und so die geschlossenen Verträge zu weihen pflegten. Besonders interessant ist es zu beobachten, wie auch das klassische Altertum ganz ähnliche Bräuche aufweist. So ist im Griechischen das Verhältnis von ορκος und αρα entsprechend dem von שברעה und מלה³⁾. »Am häufigsten kam der Fluch in Athen wie in Rom bei feierlichen Eiden vor, die fast immer mit einer Selbstverwünschung für den Fall des Meineides verbunden waren«⁴⁾. Wie z. B. Äschines berichtet⁵⁾, schloss sich in dem alten Eide der delphischen Amphiktyonen an den ορκος, der sich inhaltlich mit der שברעה der Hebräer deckt, ein gewaltiger Fluch (και προσην τω ορκω αρα ισχυρα, vergl. Κατα Κτησιφωντος 110: και ουκ απεχρησεν αυτοις τουτον μονον τον ορκον ομουςαι, αλλα και προστροπην και αραν ισχυραν υπερ τουτων ποιησαντο). Derselbe lautete (ibd. 110 f.): ει τις ταδε παραβαινοι η πολις η ιδιωτης η εθνος, ειαγης εστω του Απολωνος και της Αρτεμιδος και της Αητους και Αθηνas Προνοιας; και επευχεται αυτοις μητε γην καρπους φερειν μητε γυναικας παιδας τιχτειν γονευσιν εοικοτα, αλλα τερατα, μηδε βοσκηματα

1) Valetón in *ZatW* XII, S. 226.

2) Ephraem *Syri opera*, Rom 1737, tom. I, S. 161 f.

3) Vergl. besonders Egger, *Etudes historiques sur les traités publics chez les Grecs et chez les Romains*, Paris 1866, S. 21 ff. 142 f. (s. desselben *Mémoire historique etc.* in *Mém. de l'acad. Impér. de France*, t. XXIV); den Hinweis auf dieses Buch verdanke ich Herrn Prof. D. G u t h e.

4) de Lasaulx, *Über den Fluch bei Griechen und Römern*, Würzb. Vorlesungsverz. 1843, S. 20.

5) Aeschinis *Orationes*, ed. Schultz, *περι της παραπρεσβειας* 115 f.

κατα φρυσιν γονας ποιεισθαι, ητταν δ' αυτοις ειναι πολεμον και δικων και αγορων και εξωλεις ειναι και αυτους και οικιας και γερος το εκεινων, και μηποτε οσιως θυσειαν τω Απολλωνι μηδε τη Αρτεμιδι μηδε τη Αητοι μηδ' Αθηνα Προνοια μηδε δεξαιντ' αυτων τα ιερα. Andere kürzere Fluchformeln an Verträgen sind: *ει δε τις ταυτα παραβαινοι, εξωλη γινεσθαι και αυτον και τους εκεινου παντας* (Corp. inscr. Graec., No. 2691^{ede}), oder *κεινον απολλυσθαι και αυτον και γερος* (ibid., No. 3044). Ähnliche Fluchformeln schlossen sich bei den Römern an die ältesten Gesetze, so auch an die *leges sacrae*, des Inhaltes: *si quisquam aliuta faxit, ipso Iovi sacer esto*, oder: *qui secus faxit, deus ipse vindex erit*¹⁾. Eine dem Berithritus besonders nahestehende Fluchformel und Ceremonie berichtet Livius²⁾: *si prior defexit [populus Romanus] publico consilio dolo malo, tum illo die, Iuppiter, populum Romanum sic ferito, ut ego hunc porcum hic hodie feriam tantoque magis ferito quanto magis potes pollesque*. Von den vielen übrigen aus dem klassischen Altertume beigebrachten Zeugnissen nenne ich nur noch das von Dougltaeus³⁾ aus Dictys Cretensis⁴⁾ entnommene. Dieser erzählt, dass die griechischen Feldherrn sich in folgender Weise zum trojanischen Kriege verbündeten: der Seher Kalchas liess ein Schwein in die Mitte bringen, zerteilte es und legte die beiden Hälften nach Osten und Westen zu auseinander, sodann liess er sie einzeln mit gezücktem Schwerte hindurchgehen. Dieses Hindurchgehen durch zerstückte Tiere bei Bundschliessungen und Eiden findet sich noch vielfach erwähnt.

Von dem ursprünglichen Gedanken der mystischen Vereinigung der Bundschliessenden durch das Blut des geschlach-

1) Vergl. Cicero, de legibus lib. II, c. 8.

2) Livius, Ab urbe condita lib. I, c. 24, beigebracht von Valetton, l. c.; die Ausgabe von Weissenborn-Müller, 7. Aufl., bietet statt *tumtu ille Diespiter* (so bei Val.) obige Lesart.

3) Dougltaei *Analecta sacra*, 2. ed., Amsterd. 1694, pars I, exc. X; aus dem *porcum marem* des Originals ist hier ein *p. majorem* geworden. Das Schwein war bei Griechen und Römern das wichtigste Haustier.

4) Dictys Cretensis, *Ephemeris Belli Trojani* lib. I, c. XV.

teten Tieres¹⁾ ist bei dem Brithritus nur wenig geblieben, es überwiegt hier vielmehr der Gedanke des Grauensvollen, Düsternen dieser Handlung. Sie soll abstossend wirken und damit von etwaigem Bundesbruche zurückschrecken²⁾. Von dem Zerschneiden der Tiere hat die Phrase כרת ברית ihren Ursprung genommen, von dem Durchschreiten sind die Verbindungen עמר בב', עבר (ב)ב', בוא בבירה abgeleitet.

Die Tierstücke wurden, wie aus Analogien bei anderen Völkern zu schliessen ist, nach Beendigung der Ceremonie weder zu einer Mahlzeit noch zu einem Opfer verwendet, sondern vergraben, da an ihnen der Fluch haftete. Die mehrfach in Verbindung mit Brithschlüssen erwähnten Opfer und Mahlzeiten gehören nicht zum Bundesritus, sind aber namentlich in älterer Zeit wohl ziemlich regelmässig damit verbunden gewesen. Jedes Mahl, zumal ein ‚vor Jahwe‘ abgehaltenes war ja ein Bund im Kleinen, wodurch eine »Bundesgemeinschaft zwischen ihm (sc. Jahwe) und den Gästen, andererseits zwischen den Gästen unter einander« gestiftet wurde³⁾. Letztere herzustellen und damit bis zum Abschlusse des Brithritus ein friedliches Verhältnis zu sichern scheint der eigentliche Zweck der Mahle gewesen zu sein, soweit sie nicht einfach als Ausdruck der Gastfreundschaft anzusehen sind. Wenigstens fand das Mahl in den meisten Fällen vor Vollzug der Brith statt, so Gen. 26^{30 f.} am Abend vorher, doch ist es hier mehr als eine Pflicht der Gastfreundschaft seitens Isaaks zu betrachten; Gen. 31⁴⁶ oben auf dem als ער errichteten Steinhaufen; 2 Sam. 3²⁰, wo sogar die Begleiter Abners daran teilnehmen, ist es auch nur ein Zeichen der Gastfreundschaft Davids; Jos. 9¹⁴ (?); Ex. 24¹¹, in einem Bruchstücke des ältesten E-berichts

1) Rob. Smith, Rel. Sem., S. 461; Smend, Relg., S. 294 f. Anm.

2) Eine besondere Art von Bündeln bei den Arabern, die نهويل (Schrecken) genannte, hat ihren Namen daher, dass man während des Eidschwures Salz in das Feuer warf, um durch das Knistern dem Schwörenden Schrecken einzujagen. Vergl. Freytag, Einl. ins Stud. d. arab. Spr., S. 25; Goldziher, Muh. Stud. I, S. 66, vergl. Littbl. f. or. Phil. III, S. 25.

3) Wellh., Prol.³, S. 73 f.; Rob. Smith, Rel. Sem., S. 251 f.; Smend, Relg., S. 297 f.

über den Sinaibund, assen und tranken die Ältesten auf dem Berge vor Jahwe. Nur Gen. 31⁵⁴ wird nach vollendeter Berith ein Mahl abgehalten, doch lediglich zwischen Jakob und seinen Stammesgenossen, ohne Anteilnahme Labans. Mit dem festlichen Mahle war wie in alten Zeiten stets ein Opfer verbunden, doch muss man sich hüten, von einem ‚Bundesopfer‘ zu reden.

Eine Aufzeichnung des Bundesinhaltes, wie sie Neh. 10 erzählt wird, fand wohl nur unter so aussergewöhnlichen Verhältnissen wie hier, auf rein profanem Gebiete aber überhaupt nicht statt. In Griechenland war es das Gewöhnliche, den feierlichen Eid samt der *αφα* auf eine Steinstele einmeisseln und diese in einem Heiligtume aufstellen zu lassen. Dagegen ist nicht unwahrscheinlich, dass man in die als Zeugen aufgerichteten Steine eine kurze diesbezügliche Inschrift einritzte, vielleicht die Namen der Beteiligten. Längere Aufzeichnungen darauf, etwa gar von der Dt. 27^{1ff.} geschilderten Art, verboten sich von selbst.

Der Bundesritus war, in der Gen. 15; Jer. 34 angedeuteten Weise ausgeführt, ziemlich umständlicher Art. So liegt die Vermutung nahe, dass er mit der Zeit vereinfacht und nur bei besonders feierlichen Anlässen in seinem alten Glanze vollzogen wurde. In der That macht die Situation bei gar manchem von den obigen Fällen die Anwendung jener Ceremonie unwahrscheinlich. Eine der später üblichen Vereinfachungen scheint das Handgeben beim Schwure oder der Alah, die natürlich nicht fehlen durfte, gewesen zu sein, vergl. Ez. 17¹⁸ ‚bundbrüchig ward er und doch hatte er seine Hand gegeben‘, sowie zu diesem Brauche bei Verträgen und Gelübden: Ezr. 10¹⁹, s. v. 3; Jer. 50¹⁵; 1 Chr. 29²⁴; 2 Chr. 30⁸. Möglicherweise — doch gebe ich dies nur mit Vorbehalt — ist auch das *וַיַּחֲזֵק אֶת יָדוֹ בְּאַלְהֵים* 1 Sam. 23¹⁶ nicht nach der gewöhnlichen Erklärung als ‚er machte ihn wieder mutig in Gott‘ zu fassen, sondern im eigentlichen Sinne als ‚er ergriff seine Hand bei Gott‘ d. h. unter Anrufung Gottes zum Zeichen des Bundesschlusses v. 18. Allerdings hat sonst nur *הַחֲזִיק* diese Bedeutung, doch ist *וַיַּחֲזֵק* vielleicht hiphilisch zu lesen.

Die durch eine Berîth hergestellten Verhältnisse, so verschieden sie an sich sein konnten, hatten gemein, dass ein Friedensverhältnis zwischen den Parteien geschaffen war, welches Sicherheit des Leibes und Lebens verbürgte, s. Gen. 26³¹; 2 Sam. 3²¹, ferner die Parallelen, ^{er} gewährte ihnen eine Berîth' und ^{er} gewährte ihnen שלום Jos. 9¹⁵; אנשי בריח und אנשי שלמך Ob. 1⁷; zu Job 5²³ s. u., S. 54.

Die Strafe, die auf Bundesbruch stand, war der Tod. Er wurde von Jahwe als dem Hüter und Richter der Berîth verhängt Ez. 17¹⁹, dabei wurde auch die Familie des Übelthäters in Mitleidenschaft gezogen, s. zu 2 Sam. 3²⁸ f. und S. 45. Die Mitbeteiligten hatten das Recht, ja die Pflicht, die Todesstrafe zu vollstrecken 1 Sam. 20⁸; 2 Chr. 15¹². Sie bestand darin, dass man den Schuldigen mit dem Schwerte zerteilte, entsprechend der Schwurformel der Alah Ez. 16⁴⁰ ¹⁾; die hier noch erwähnte Steinigung war die Strafe für Ehebrecherinnen.

In allen Fällen fand eine Anrufung Jahwes zum Schutzherrn der Berîth statt. Wie aber war es zu der Zeit, als die Jahwereligion noch nicht bei den hebräischen Stämmen eingeführt war, d. h. da man Mose als den Stifter derselben anzusehen hat, vor Moses Zeit? Solche kultische Gebräuche wie die Berîth pflegen uralte zu sein, unabhängig von den Religionen, die das Volk im Laufe der Jahrhunderte vielleicht annimmt, sich ihnen zum Teile wohl anpassend, aber nicht in ihnen wurzelnd. 1 Sam. 20⁸ erinnert David Jonathan daran, dass er ihn in eine 'Jahweberîth' mit sich gebracht habe. Mit der Hinzufügung des ירהו ist ein Hinweis auf die besondere Heiligkeit dieser Berîth bezweckt. Der auffällige Ausdruck lässt die Frage zum mindesten als nicht unberechtigt erscheinen, ob denn Bünde noch bei etwas anderem als bei Jahwe abgeschlossen wurden. Weiter führt folgende Erwägung. Gen. 31⁴⁴ ff. wird erzählt, dass, ehe man zum Berîthschlusse schritt, ein Steinhaufe (J), bez. eine Massebe (E) als Zeuge (ער) errichtet wurde; nach Ex. 24⁴ wurden zwölf Masseben aufgestellt. Der Gedanke ist, dass diese Male, welche die beschworenen Ab-

1) Hiervon ist das *διχοτομειν* des Neuen Testaments, z. B. Matth. 24⁵¹; Lc. 12⁴⁶, ausgegangen.

machungen sowie die furchtbaren Selbstverfluchungen der Alah mit angehört haben, vergl. Jos. 24²⁷, denn er (sc. der Stein) hat alle Worte Jahwes, die er mit uns geredet hat, gehört, stete Mahnzeichen seien; diese Steine wurden also wie mit Leben behaftet vorgestellt. Jos. 24^{26 f.} richtet Josua nach geschlossener B'rith einen grossen Steinblock als ער auf, die Bedeutung ist dieselbe. Doch scheint das Aufrichten vorher das Ursprüngliche, weil dadurch dem Steine von Anfang der Feierlichkeit an seine bedeutsame Stellung eingeräumt wurde. Der Begriff der Zeugenschaft, also einer gewissen Aktivität beim B'rithschlusse ging diesen Malen im Bewusstsein des Volkes allmählich verloren, sie sanken zu toten Erinnerungszeichen herab, die auch erst nach vollzogener B'rith aufgerichtet werden konnten; Dt. 27² sollen erst nach Überschreiten des Jordans grosse Steine aufgerichtet werden. Streng durchgeführt ist dies im Priesterkodex, wo anstelle des nun nicht mehr zutreffenden Namens ער, um ja jeden Gedanken an eine lebendige Beteiligung derselben auszuschliessen, die ähnlich klingende Bezeichnung ארז gewählt ist.

Man fragt da unwillkürlich, welche Rolle neben der bedeutsamen Stellung dieser Male Jahwe ursprünglich zugefallen ist. Er erscheint kaum noch als notwendige Grösse im Rahmen des Ganzen. Dazu wird er an einer, im jetzigen Kontexte allerdings interpolierten Stelle Gen. 31^{50 b} selbst als ער bezeichnet. Das sind Inkongruenzen. Das beobachtete Herabdrücken der Male einerseits, das Wachsen der Bedeutung Jahwes andererseits führt nun auf die Annahme, dass bei den Hebräern auf der Stufe der vorjahwistischen Religion bei B'rithschlüssen nur Steine zu Zeugen der Handlung aufgestellt wurden. Sie hatten die Bedeutung von Baitylien, deren Gottheit man anrief, und wurden mit dem Blute der geschlachteten Tiere bestrichen. So war es bei den Arabern seit alters üblich, s. o., S. 43 und besonders die von Herodot¹⁾ beigebrachte Notiz: *των βουλομένων τα πιστά ποιεσθαι ἄλλος ἀνὴρ ἀμφοτέρων αὐτῶν ἐν μέσῳ ἐστῆως λίθῳ ὅξει το ἐσῶ των χειρῶν παρὰ τοὺς δακτύλους τοὺς μεγάλους ἐπιταμνεί καὶ ἐπειτεν λαβὼν ἐκ τοῦ*

1) Herodot, Hist. lib. III, 8.

ματιον εκατερον προκυνδα αλειφει τω αιματι εν μεσω χειμενους λιθους επτα, τουτο δε ποιεων επικαλει τον τε Διονυσον και την Ουρανιην. Derselbe Brauch schimmert noch Ex. 24 durch; die hier geschilderte Ceremonie stellt eine seltsame Verquickung des altsemitischen Bundesritus mit dem hebräischen Opfer- und B'rithritus dar. Seit Einführung der Jahwereligion trat Jahwe selbst nach und nach als ‚Zeuge‘ ein, eine schwache Reminiscenz daran ist Gen. 31^{50b}, vergl. 1 Sam. 20⁸, bis er schliesslich unter Degradierung der bisherigen Zeugen zu blossen Zeichen alleiniger Zeuge, Richter, Hüter und Rächer der B'rith wurde. Mit dem Zurücktreten der Steine kam auch das Bestreichen mit Blut in Wegfall, an seine Stelle trat die oben geschilderte düstere Ceremonie, damit aber hatte der ganze Ritus eine veränderte Bedeutung erhalten. So lösen sich obige Inkongruenzen in folgerichtiger und dem Gange der Geschichte entsprechender Weise. Eine Stütze dafür bietet der völlig parallele Entwicklungsgang des Schwures bei den Hebräern. Die Vermutung, dass die Verbindung הקים ברית von dem Aufrichten der Male hergenommen sei, ist schon aus dem Grunde nicht aufrecht zu erhalten, weil diese Phrase der jüngsten Zeit angehört.

Nach Gen. 21³³ erscheint es wenigstens als möglich, dass auch Bäume als Malzeichen bei einem B'rithschlusse gepflanzt wurden, sind doch auch sie früher als in besonderer Beziehung zur Gottheit stehend gedacht worden ¹⁾. Der Vers gehört J an und hat mit der vorangehenden Bundeserzählung aus E zunächst nichts zu thun. Möglicherweise bot aber E etwas dem Entsprechendes, der Vers wäre dann aus dem Berichte von J Gen. 26 hierher verschlagen.

Die einzige Phrase, welche auf profanem Gebiete für den Vollzug des B'rithschlusses gebraucht wird, ist כרת ב'. Bei ungefähr gleichwertigen Parteien heisst es einfach: ויכרתו שניהם ב' Gen. 21²⁷; 1 Sam. 23¹⁸; 1 Kg. 5²⁶, oder אני ואחתי Gen. 31⁴⁴, oder mit Nennung der Namen 1 Sam. 18³; Voraus-

1) Vergl. Graf Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, B. II, S. 223 ff.

setzung dabei ist Wechselseitigkeit der Leistungen. כרת ב' אה steht 2 Sam. 3^{12 f. 21}; Ez. 17¹³ — anders Jer. 34⁸ (= samt), כרת ב' עם Gen. 26²⁸; 1 Sam. 22⁸; Hos. 12²; 2 Chr. 23³, beide unterschiedslos, aber vorwiegend bei bilateralen Bündnissen, doch vergl. Gen. 15¹⁸. Ohne jede Zufügung steht כרת ב' Gen. 21³²; Hos. 10⁴. ל כרת ב' heisst entweder jemandem die Berith als Gnade gewähren, so Ex. 23³²; 34^{12. 15}; Dt. 7²; Ri. 2²; Jos. 9^{6. 7. 15}; 1 Sam. 11^{1 f.}; 1 Kg. 20³⁴, oder jemandem eine Verpflichtung auferlegen, so Jos. 24²⁵; 2 Kg. 11⁴, oder jemandem gegenüber eine Verpflichtung auf sich nehmen 2 Sam. 5³ (1 Chr. 11³), bez. Gotte gegenüber 'ein heiliges Gelübde thun', so Ezr. 10³; 2 Chr. 29¹⁰. כרת ב' בין findet sich nur 2 Kg. 11¹⁷ (2 Chr. 23¹⁶); לפני יהוה כרת ב' bei Gelübden an Gott: 2 Kg. 23³ (2 Chr. 34³¹) und Jer. 34^{15. 18}, falls an letzter Stelle nicht לפני העגל zu lesen ist.

Von sonstigen Verbindungen mit ברית kommen vor: הפר 1 Kg. 15¹⁹ (2 Chr. 16³); Jes. 33⁸; Ez. 17^{15. 16. 18}, synonym עבר ב' Jer. 34¹⁸. בוא בב' Jer. 34¹⁰; Ez. 17¹³ (mit אלה statt ב'); Neh. 10³⁰ (mit אלה statt ב'); 2 Chr. 15¹², das Hiphil steht 1 Sam. 20⁸. Ferner: עמר בב' 2 Kg. 23³, das Hiphil davon 2 Chr. 34³²; לקח עמר בב' 2 Chr. 23¹; זכר ב' Am. 1⁹; שמר ב' Ez. 17¹⁴; חלל ב' Ps. 55²¹.

III. Anhangsweise seien kurz noch diejenigen Stellen angeführt, an denen ברית in metaphorischer Weise gebraucht ist; es sind naturgemäss Stellen dichterischer und prophetischer Rede.

Hos. 2²⁰ will Jahwe an jenem Tage dem Volke eine Berith schliessen (וכרתי להם ברית עם וגו') mit dem Getier des Feldes u. s. w., Bogen und Schwert will er austilgen aus dem Lande. Es handelt sich um eine Berith zwischen Israel und dem Thierreiche sowie den es umgebenden feindlichen Mächten, um Herstellung eines dauernden Friedensverhältnisses (לעולם v. 21). Vergl. oben No. I: Gen. 21^{23 f.}; 1 Kg. 5²⁶. Abhängig hiervon ist Ez. 34²⁵: כרתי להם ברית שלום.

Jes. 28^{15. 18} ist von einer Berith der Judäer mit dem Tode die Rede; sie verlassen sich darauf und meinen, derselbe habe

nun keine Macht mehr über sie, da er sich ihnen gegenüber feierlich verpflichtet habe, sie zu schonen. Aus dem Begriffe der Berith kommt ihnen also das Gefühl der Zuversicht. Ob mit dem Tode Ägypten, so v. Orelli¹⁾, oder Assyrien, so Dillm.²⁾, Guthe³⁾, Rob. Smith⁴⁾ u. a., oder die Nekromantik, so Duhm⁵⁾, gemeint ist, bleibt dabei ziemlich gleichgültig. Parallel zu חוה steht ברית v. 15, חוה v. 18⁶⁾.

Jer. 33^{20.25} wird von einer Berith Jahwes mit Tag und Nacht gesprochen. Das ganze Stück vv. 14—26 ist nicht jeremianisch, es fehlt in LXX und wird (bez. nur vv. 17—26) von fast allen Kritikern für unecht erklärt⁷⁾. Aber das Stück ist in sich nicht einheitlich. Vv. 20 f. wird diese Berith gleichgesetzt mit den Bündnissen Gottes mit David und Levi, vv. 25 f. mit seinem Verhältnis zu David und Jakob. Dabei erscheint David und die ihm gewährte Berith in verschiedener Beleuchtung. Vv. 14—16. 23—26 ist er Repräsentant der Vereinigung Israels und Judas, seine Berith gewährleistet in erster Linie eine Wiederaufrichtung der alten Reichsherrlichkeit, vv. 17—22 überwiegt das persönliche Interesse an ihm und seinem Hause, dessen Fortbestehen

1) v. Orelli, Jes. Jer., z. St.

2) Dillm., Der Prophet Jesaja, 5. Aufl., S. 255.

3) Guthe, Das Zukunftsbild des Jesaja, S. 15. 46.

4) Rob. Smith, The prophets of Israel, S. 284.

5) Duhm, Jes., S. 176.

6) Beide Worte werden teils in der Bedeutung „Vertrag, Entscheidung“ von חוה = sehen, entscheiden gefasst, so Ges., Handwörterb. u. a., entsprechend also der supponierten Ableitung von ברית (בר = entscheiden), s. o., S. 4 f.; oder man fasst חוה als „Seher“, so Siegfried-Stade, HW, wir haben bei der Hölle einen Seher bestellt, doch passt dann das persönliche חוה schlecht zu dem sächlichen ברית, vergl. auch das עשה in Verbindung damit. Vielleicht kommen aber beide von einem zu חסה parallelen und aus ihm abgeschwächten חוה = vertrauen, Hilfe suchen; חוה würde dann Synonymum von חסות, das Jes. 30: neben מעלו steht, sein und seine Bedeutung wäre „ein zum Zweck der Hilfe geschlossener Bund“.

7) Eine Ausnahme machen, soviel ich sehe, nur Graf, Der Prophet Jeremia, S. 421 ff. und v. Orelli, Jes. Jer., S. 336 ff.

durch die B^{er}ith sichergestellt ist. Wellhausen¹⁾ hat sehr ansprechend vermutet, dass David und Levi in vv. 17—22 missverständlich für die beiden Geschlechter v. 24, d. h. Israel und Juda nach v. 14, eingesetzt sind. Vv. 17—22 sind Einschub in 14—16. 23—26. In v. 26 ist nicht יעקב ursprünglich (Wellh.), sondern דָּוִד; auf Grund der Davidverheissung tritt die Wendung im Geschehke Israels ein. Das שְׁמִתִּי v. 25 ist mit בְּרִית zu verbinden, so wahr ich meine B^{er}ith mit Tag und Nacht, die Gesetze des Himmels und der Erde festgesetzt habe, vergl. 2 Sam. 23⁵, nicht mit חֲקֹרָה (v. Orelli). Der Gedanke dieses Stückes ist, dass Israel und Juda von Jahwe wieder aufgerichtet werden wegen der dem David gegebenen Verheissung.

Die Grundlage von vv. 14—16. 23—26 bilden 31^{35—37}²⁾. Der Gedanke dieses Abschnittes ist, dass, sowenig je die Naturordnung und ihre Gesetze (חֲקִים) verrückt werden, sowenig Israel je aufhören soll, als Volk Jahwes zu existieren. Von einer בְּרִית ist hier nicht die Rede, das Stück lässt jede nähere Begründung der gnädigen Erhaltung Israels vermissen. Vv. 14—16. 23—26 wollen dem abhelfen, indem sie das für Jahwes Verhalten verbindliche Moment hinzufügen. Dadurch wird die Naturordnung, die 31^{35—37} in Vergleich steht mit dem gesamten Verhalten Jahwes zu Israel, mit der dieses normierenden Davidb^{er}ith in Vergleich gesetzt und der Ausdruck B^{er}ith in einer etwas gezwungenen Bildlichkeit auf die Naturgesetze übertragen. Das tertium comparationis ist der Begriff der unerschütterlichen Festigkeit und Kontinuität³⁾. Beide „Bünde“ stellen einseitige Verpflichtungen dar, in reflexivem und aktivem Sinne.

1) Wellh., Prol.³, S. 142f. Anm.

2) S. Graf, z. St.; Kuen., Einl. II, S. 201f.; Cornill, Einl.³, S. 161; Giesebrecht, Jer., S. 173.

3) »Wie der Volksbund 31^{15f.}, so wird hier der Davids- und Levi-bund der Naturordnung gleichgestellt in Bezug auf Unverbrüchlichkeit« (v. Orelli, z. St.). Es ist auffallend, und dies zu zeigen war der Zweck mancher an sich wohl überflüssiger Zitate, wie von den Auslegern so vielfach bei Behandlung der einzelnen Stellen das Richtige erkannt worden ist, ohne dass man jedoch die richtige Gesamterschauung gewonnen hätte.

Job 5²³ spricht Eliphas zu Job, er solle sich nicht unnötigerweise fürchten **כִּי עִם אֲבֵנֵי הַשָּׂדֶה בְּרִיחַ**. Es handelt sich um ein dauerndes friedliches Vernehmen zwischen Job und den Steinen des Feldes, dass sie ihm bei Bebauung des Ackers keine Schwierigkeit bereiten sollen, vergl. die Parallele „das Getier des Feldes lebt mit dir in Frieden (**הַשְּׂלָמָה לְךָ**)“ v. 23^b, auch v. 24. **בְּרִיחַ** steht dabei übertragen auf das aus einem Bundesschlusse hervorgehende Friedensverhältnis.

Job 31¹ heisst es **בְּרִיחַ כְּרָחִי לְעֵינַי**. Wie das Folgende besagt, bezieht es sich darauf, dass seine Augen künftighin nie mehr nach einer Jungfrau blicken sollen, ihrer zu begehren. **כְּרָחַ בִּי** steht hier in der Bedeutung „jemandem eine feierliche Verpflichtung auferlegen“. »Als Herr über meine Sinne schrieb ich meinen Augen dieses Gesetz vor« (Ewald).

Job 40²⁸ lautet **הִיכַרְתָּ בְּרִיחַ עִמָּךְ חֻקָּהּ לְעֵבֶר עוֹלָם**. Subjekt des **כְּרָחַ** ist der Liwjathan v. 25, der als dem Menschen an Kraft weit überlegen gedacht ist. Er verpflichtet sich durch die **Brith**, jenem gegenüber seine Kraft nicht anzuwenden, sich von ihm fangen zu lassen und ihm „ewig“ zu dienen. Der Fall ist analog den No. II zu Anfang besprochenen, **Brith** die Form einer unverbrüchlichen Zusage.

Sach. 11¹⁰ ist die Rede von einer **Brith**, die Gott mit allen Völkern geschlossen hat, damit sie Israel in Frieden lassen, vergl. Hos. 2²⁰ und Ez. 34²⁵, nur ist dort bildlich ausgedrückt, was hier ohne Bild gesagt ist. **Brith** ist auch hier gebraucht, um die beabsichtigte Unauflösbarkeit des Friedensverhältnisses anzudeuten. Jahwe zerbricht aber den Stab „Annehmlichkeit“ zum Zeichen, dass er diesem Bunde ein Ende gemacht habe. Das widerspricht scheinbar unserer Anschauung von **Brith**. Man darf indes nicht vergessen, dass es sich hier nur um bildliche Redeweise handelt und dass es nicht Art des Hebräers ist, die Bilder konsequent durchzuführen.

Ps. 83⁶ wird von den Feinden Israels gesagt „sie beraten sich einmütig **יִעֲלִיךְ בְּרִיחַ יִכְרְחוּ**“, d. h. sie verbünden sich gegen Jahwe; s. o., No. I.

Auch die unter No. III zusammengestellten Fälle haben nur eine Bestätigung unserer Begriffsbestimmung von **Brith** gebracht.

Thesen.

1. Für die jahwistische Quelle lassen sich ebenso wie für die elohistische drei Schichten nachweisen.
 2. Das Recht des Einzelnen in der Religion ist durch Jeremia begründet.
 3. Die Vorstellung vom Satan ist auf israelitischem Boden erwachsen.
 4. Das Relativpronomen אשר ist nicht pronominalen, sondern nominalen Ursprungs.
-
5. Der Jakobusbrief ist nach 1^a an die Gesamtheit der Christen gerichtet.
 6. Auch die neuesten Angriffe gegen Echtheit und Integrität des Galaterbriefes sind als gescheitert zu betrachten.
 7. Seine Hauptbedeutung hat der Episkopat im Kampfe gegen die Sekten sowie durch Uebernahme der Vollmachten der enthusiastischen Personen gewonnen.
 8. Die Ansichten Luthers über das Verhältnis der landesherrlichen Gewalt zur kirchlichen sind zu den verschiedenen Zeiten verschieden gewesen.
 9. Die nachlutherische Orthodoxie hat sich mit ihrer Definition des Glaubens von Luthers Lehre entfernt.
 10. Die Thätigkeit der freien Vereine auf dem Gebiete der inneren Mission ist möglichst zu beschränken zu Gunsten einer parochialen Liebesthätigkeit.
 11. Die Kirche ist nicht bloss Objekt, sondern 'aktuelles Subjekt' alles kirchlichen Handelns.
-

Die vollständige Arbeit wird in der N. G. Elwert'schen
Verlagsbuchhandlung zu Marburg erscheinen.

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

A2710

BS Kraetzschmar, Richard.
1199 Die Bundesvorstellung im Alten Testament. 1.
C6 Teil: Der Bund auf profanen Gebiete. Marburg,
K7 Universitäts-Buchdruckerei, 1894.
54p. 24cm.

Inaug.-Diss. - Marburg.

Complete work published in Marburg, 1896, under title: Die Bundesvorstellung im Alten Testament in ihrer geschichtlichen Entwicklung untersucht und gestellt.

Bibliographical footnotes.

1. Covenants (Theology)--Biblical teaching. 2. Bible. O.T.--Theology. I. Title.

CCSC/rmb

A2710

